في أصول الفقه المقارن

تفسير النصوص

في الفقه الإسلامي

دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط
الأحكام من نصوص الكتاب والسنة

الدكتور

محمد أديب صالح

المجلد الثاني

المكتب الإسلامي

الطبعة الرابعة

١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

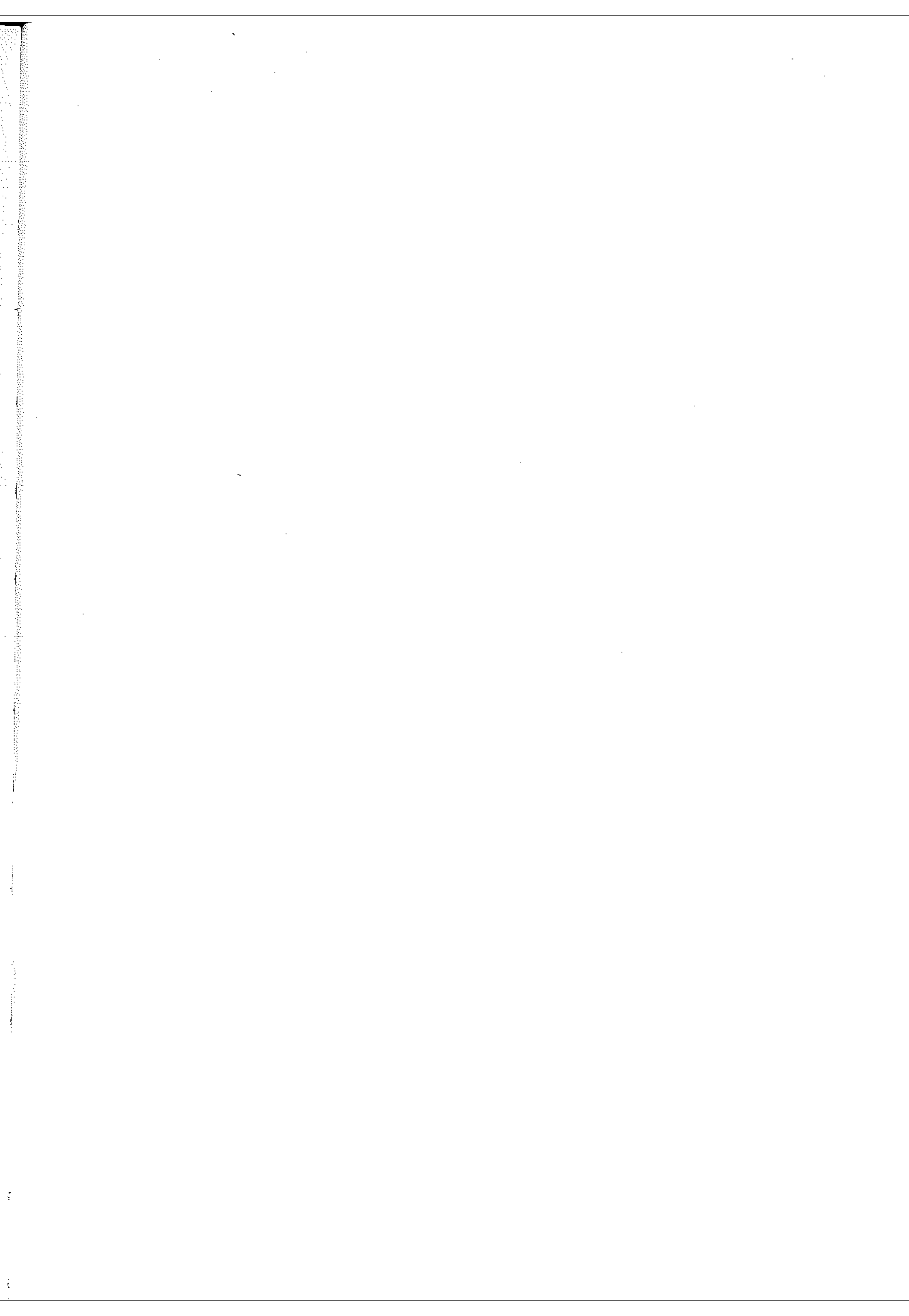
المكتب الإسلامي

بيروت : ص.ب : ١١/٣٧٧١ - برقياً : اسلاميا - تلكس : ٤٠٥٠١ - هاتف : ٤٥٠٦٣٨
دمشق : ص.ب : ١٣٠٧٩ - هاتف : ١١١٦٣٧
عمّان : ص.ب : ١٨٢٠٦٥ - هاتف : ٦٥٦٦٠٥ - فاكس : ٧٤٨٥٧٤

القسم الثاني

قواعد التّفسير

في حالات شمول الألفاظ في دلالتها على الأحكام وعدم شمولها



الباب الأول

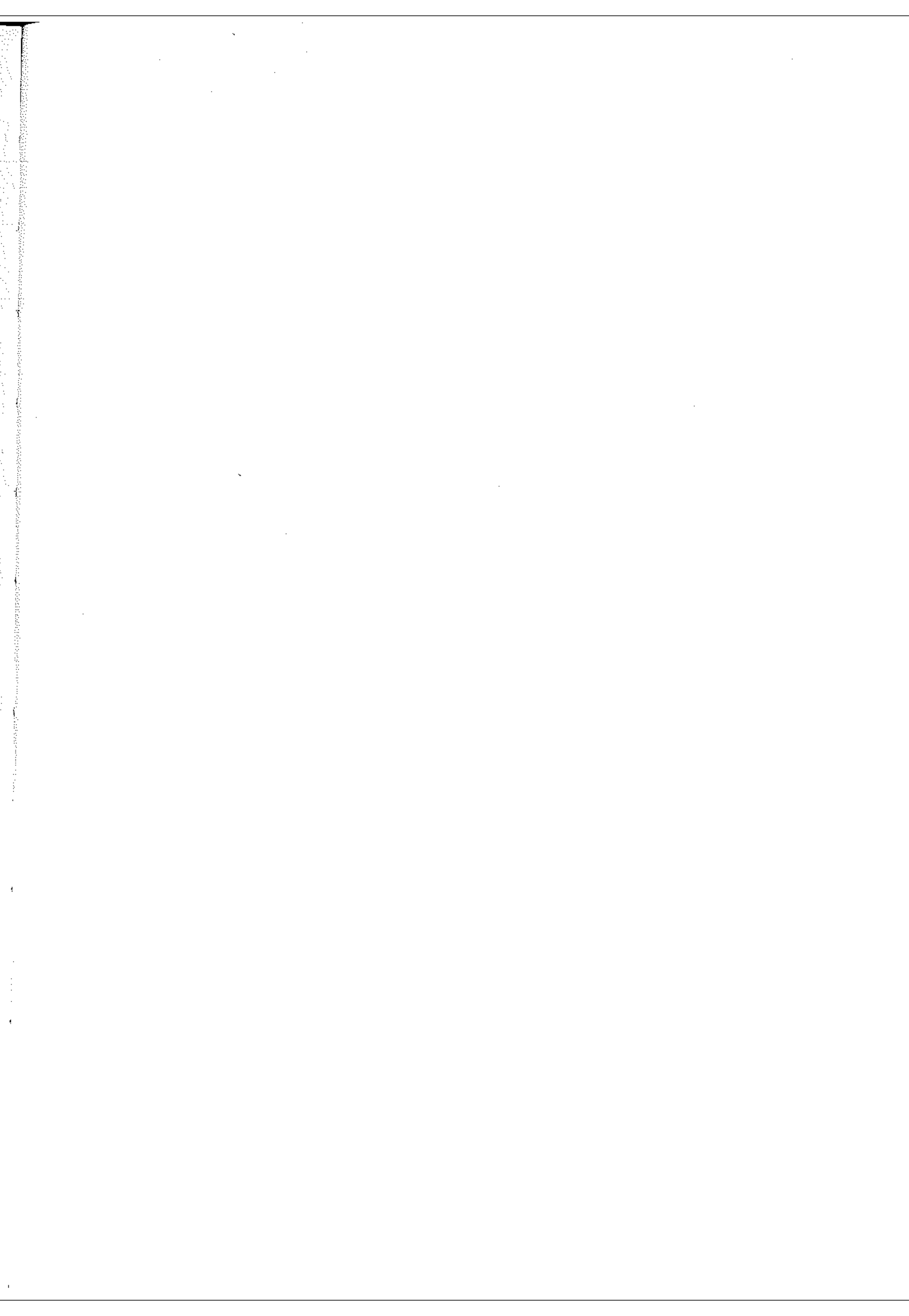
دلالة الألفاظ على الأحكام في حالتي العموم والاشتراك

ويشتمل على فصلين :

العام

المشترك

الفصل الأول



العام

تمهيد

من خصائص لغة التنزيل في مدلولات ألفاظها ، أن اللفظ كثيراً ما يرد عاماً بحيث يفيد الشمول ، فيدل على أفراد كثيرة غير محصورة يستغرقها ، وأنه قد يطرأ عليه ما يخرج بعض الأفراد التي يشملها في أصل الوضع . أو يرد ما يظهر أن العموم غير مراد .

وقد جاءت الشريعة الاسلامية ، والعربية المباركة لغة البيان في نصوص أحكامهـــا من الكتاب والسنة ، وحين خاطب الله بشريعته العرب خاطبها بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وما تألف من اتساع هـــذا اللسان ، فكان طبيعياً أن تبدو في نصوص الكتاب والسنة خاصـة افادة الشمول وأن العموم قد يكون مراداً كما قد يكون غير مراد [1] .

ومن هنا كان لا بد عند استنباط الأحكام من تلك النصوص معرفة العام في ماهيته ، وألفاظه ، وأقسامه ، ونوع دلالته على الحكم ، وأبعاد شموله لما تحته من أفراد ، وما قد يطرأ على ذلك .

ولقد كانت عناية علماء الأصول واضحة في مباحث العام ؛ لأن طابع

---

(١) انظر « الرسالة » للامام الشافعي : (ص ٥٢) .

التكليف في الكتاب كان يتسم بالإجمال والعموم[1] وقد جاء تعريف هذا الكتاب الكريم بأمور الشريعة وأحكامها في قواعد كلية عامة على الأكثر، فكان لا بد من أن يكون بيانها بالسنة، ومضى عصر النبي ﷺ، والصحابة يدركون مفهوم العام من لغة التنزيل في ضوء معهودهم من دلالة الخطاب، وبيان النبي عليه الصلاة والسلام. ولكن انقراض عصر الصحابة قبل تدوين السنة التي تولت البيان، جعل الأفهام تختلف في فهم بعض عمومات الكتاب وكلياته. والكتاب الكريم حمّال للمعاني كما هو معلوم.

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصلان الأساسيان للشريعة، والسنة مبينة للكتاب، كان لا بد عند تدوين قواعد تفسير النصوص من وضع ضوابط للعام وما يتعلق به، كما يتسنى معرفة ما يشمله العام في النص من الأحكام أولاً، ثم الأبعاد التي في حدودها يمكن الخروج من العهدة ثانياً.

وهكذا كانت مباحث العموم جليلة الخطر عظيمة الأثر، لما يترتب على المعرفة بها والإحاطة بوجوهها من الصلة بجانب عظيم من جوانب الاستنباط، وما ينشأ عن ذلك من ادراك لمدى ارتباط الأحكام بأصولها الكبرى، وضوابطها التي كان عليها البناء.

وسندرس في القادم من أبحاثنا «العام» في ماهيته، وألفاظه، ومذاهب العلماء فيما وضعت له تلك الألفاظ، ثم تخصيص العام، ونوع دلالة العام على الحكم من حيث القطعية والظنية، وما يتعلق بهذه الأمور كلها غير ناسين أن نقف عند العديد من الآثار الفقهية التي ترتبت على اختلاف مذاهب العلماء وتنوع نظراتهم في هذه الزمرة من قواعد التفسير.

---

(١) انظر المؤلف «مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط»: (ص٣٣٦ - ٣٣٧) جامعة دمشق.

المبحث الأول

صيغ العموم

المطلب الأول

ماهية العام ومذاهب العلماء في ألفاظه

العام في لغة التنزيل اسم فاعل من عمّ بمعنى شمل ، مأخوذ من العموم وهو لغـة : الشمول يقال : مطر عام أي شامل شمل الأمكنـة كلها ، وخصب عام أي عمّ الأعيان ووسع البـلاد ، ونخلة عميمة أي طويلة . ولذلك قال ابن فارس : (العام : الذي يأتي على الجملة لا يغادر منهـا شيئاً وذلك قول الله جل ثناؤه : « خَلَقَ كلّ دابة من ماء[1] » وقوله : « خالقُ كل شيء »[2] .

أما في الاصطلاح : فيمكن تعريفه أخذاً من كلام الأكثرين بأنه : **(اللفظ الموضوع وضعاً واحـداً للدلالة على جميع ما يصلح له من**

(١) [سورة النور : ٤٥] .

(٢) انظر « الصاحبي » في فقه اللغة لابن فارس (ص ١٧٨ — ١٧٩) وانظر : « المزهر » للسيوطي (١/٤٢٦) فما بعدها .

الأفراد ، على سبيل الشمول والاستغراق من غير حصر في كمية معينة أو عدد معين)[1] .

وذلك كلفظ (السارق) و (السارقة) في قول الله جل ثناؤه : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

فإنه عام لأنه موضوع وضعاً واحداً ، ليدل على شمول واستغراق كل سارق وسارقة من غير حصر في عدد معين ، فكل من صدق عليه أنه سارق قطعت يده .

وكذلك لفظ « من » في قوله عليه الصلاة والسلام يوم الفتح : « من ألقى السلاح فهو آمن »[2] .

فانه لفظ عام ، يدل على استغراق وشمول كل فرد ألقى سلاحه من

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (١/٣٣) « أصول السرخسي » : (١/١٢٥) .

(٢) من حديث طويل رواه أبو هريرة بشأن فتح مكة الذي وقع سنة ثمان من مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث ورد في صحيح مسلم « وصعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفا ، وجاءت الأنصار فأطافوا بالصفا ، فجاء أبو سفيان فقال : يا رسول الله ، أبيدت خضراء قريش ، لا قريش بعد اليوم . قال أبو سفيان : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن ألقى السلاح فهو آمن ، ومن أغلق بابه فهو آمن ... » الحديث . صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/١٣٢ — ١٣٣) وانظر : « طبقات ابن سعد » (١٥/١٣٥) طبع بيروت ، « نيل الأوطار » للشوكاني « شرح منتقى الأخبار » للمجد بن تيمية (٨/٢٥) .

غير حصر في فرد معين أو أفراد معينين ، فكل من انطبق عليه معنى القاء السلاح كان آمناً [١] .

هذا : وقد ضرب الامام الشافعي أمثلة للعام قوله تعالى : « اللهُ خالقُ كل شيءٍ وهو على كل شيء وكيل [٢] » وقولة سبحانه : « خَلَقَ السموات والأرضَ [٣] » وقوله جلّ وعلا : « وما منْ دابّةٍ في الأرضِ إلا على اللهِ رزقُها » [٤] ثم قال : (فكل شيء من سماء وأرض ، وذي روح وشجر وغير ذلك ، فالله خلقه . وكلُّ دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها) [٥] .

الفرق بين العام والمطلق

وهكذا يظهر الفرق بين العام والمطلق : فالعام يدل على شمول اللفظ لجميع أفراده من غير حصر ، بينما نجد المطلق ـ كما سيأتي في مباحث الخاص ـ يدل على فرد شائع أو أفراد شائعة في جنسه ، لا على جميع الأفراد .

وهكذا نرى العام يتناول ، دفعة واحدة ، كل ما ينطبق عليه معناه من الأفراد .

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٣٣/١) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٠٥ ـ ١٠٦) مطبعة السعادة ١٣٢٢هـ أولى ، « أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص ٢١٢) ، « اصول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٩) فما بعدها .

(٢) [سورة الزمر : ٦٢] .

(٣) [سورة التغابن : ٣] .

(٤) [سورة هود : ٦] .

(٥) راجع « الرسالة » للامام الشافعي (ص ٥٣ ـ ٥٤) تحقيق المرحوم أحمد محمد شاكر .

بينما لا يتناول المطلق الا فرداً شائعاً من الأفراد .

ولذلك قال الأصوليون : عموم العام شمولي وعموم المطلق بدلي . وفرق بين الشمولي والبدلي . قال الشوكاني : (والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل : أن عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد ، وعموم البدل كلي من حيث إنه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ، ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد ، بل على فرد شائع في أفراده ، يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة واحدة)[١] . فالخروج من العهدة بالنسبة للمطلق يكون بأي فرد من الأفراد الشائعة في جنسه ، بينما لا يكون ذلك في العام الا بتناول الأفراد التي يشملها جميعاً .

ألفاظ العموم

للعموم ألفاظ كثيرة تدل عليه نجتزيء منها بما يلي :

١ ـ لفظ « كل » ، ولفظ « جميع » فإنهما يدلان على العموم فيما يضافان إليه مثل « كلُّ امرىء بما كسب رهينٌ » « خلقَ لكم ما في الأرضِ جميعاً » .

غير أن العموم فيما دخلت عليه « كل » إفرادي ، يتعلق الحكم فيه بكل فرد ، بقطع النظر عن غيره ، وفيما دخلت عليه « جميع » اجتماعي : يتعلق الحكم فيه بالمجموع[٢] .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » (ص ١٠٧) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » : (٢/٩) ، « التوضيح » : (١/٦٠) .

وفي أهمية لفظة « كل » في العموم نقل الشوكاني عن القاضي عبد الوهاب [1] قوله (ليس بعد « كل » في كلام العرب كلمة أعم منها ، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة) [2] .

٢ ـ الجمع المعرف باللام الاستغراقية مثل قوله تعالى : « والمطلّقاتُ يتربّصْنَ بأنفُسِهنّ ثلاثةَ قروء [3] » وقوله : « قد أفلحَ المؤمنونَ الذينَ هم في صلاتِهم خاشِعون [4] » .

فلفظ « المطلقات » في الآية الأولى ، ولفظ « المؤمنون » في الآية الثانية جمع معرف باللام التي تفيد الاستغراق ، ولهذا كان شاملًا لكل مطلّقة في الأولى ، كما أنه شامل لكل مؤمنٍ في الثانية .

٣ ـ الجمع المعرف بالاضافة كقوله تعالى : « يوصيكم اللهُ في أولادِكم

---

(١) هو عبد الوهاب بن علي التغلبي البغدادي ، أبو محمد ، القاضي ، من فقهاء المالكية . سمع وروى وكان شيخ المالكية في عصره ، كان ثقة أثنى عليه الخطيب البغدادي بأنه لم يلق أفقه منه . من مصنفاته : (التلقين) في الفقه ، و (عيون المسائل) و (النصرة لمذهب مالك) و (شرح المدونة) و (الإشراف على مسائل الخلاف) توفي رحمه الله في مصر سنه ٤٢٢ هـ .

(٢) راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١١٠) هذا : ولكاد هذه اللفظة تكون هي رمز العموم عند العرب ، قال السيوطي في المزهر بعد تعريفه للعام : (وقد عقد له الثعالبي في فقه اللغة « باب الكليات » وهو ما أطلق أئمة اللغة في تفسيره لفظة الكل فمن ذلك : كل ما علاك فأظلك فهو سماء كل أرض مستوية فهي صعيد ...) انظر « المزهر » : (٤٥٦/١) فما بعدها .

(٣) [سورة البقرة : ٢٢٨] .

(٤) [سورة المؤمنون : ١] .

للذكر مثلُ حظِ الانثيين[1] » وقوله سبحانه : « خُذْ من أموالهمْ صدقةً تطهرُهم وتزكيهم بها[2] » وقوله : « حُرِّمتْ عليكم أمهاتُكم » فان كلًا من الألفاظ « أولادكم » في الآية الأولى و « أموالهم » في الآية الثانية و « أمهاتكم » في الآية الثالثة : جمع مضاف يفيد العموم ؛ فهو يشمل جميع الأموال والأولاد والأمهات دون حصر بعدد معين .

وأما الجمع المنكّر : فقد اختلف العلماء في عمومه ، والأكثرون أنه غير عام .

وقد استدل القائلون بالعموم بقوله تعالى : « لو كانَ فيهما آلهةٌ إلا اللهُ لفَسَدتا فسبحان اللهِ عمّا يصفون »[3] .

فلفظ « آلهة » جمع منكر ، وهو عام بدليل ما حصل من الاستثناء منه والاستثناء أمارة العموم .

ورد الأكثرون ، بأنه يطلق على الأفراد التي ينطبق عليها على سبيل البدل ، وأن الاستدلال بالآية غير صحيح ؛ لأن « الا » فيها ليست للاستثناء بل هي بمعنى « غير » صفة لما قبلها ، ولو كانت للاستثناء لوجب نصب ما بعدها وهو لفظ الجلالة لأن الكلام تام موجب - كما يقول النحويون - ولفظ الجلالة مرفوع بلا خلاف[4] . فلم يسلم لهم الاستدلال

---

(١) [سورة النساء : ١١] .

(٢) [سورة التوبه : ١٠٣] .

(٣) [سورة الأنبياء : ٢٢] .

(٤) وكون « إلا » في الآية بمعنى غير ، نقله العلماء عن الكسائي وسيبويه . ففي -

بالآية ، ووضح أن القول بأن الجمع المنكّر لا يفيد العموم هو القول المقبول [1] .

٤ — المفرد المعرف بأل التي تفيد الاستغراق أو بالإضافة مثل قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » وقوله سبحانه : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » .

فلفظ كل من « البيع » و « الربا » في الآية الأولى و « الزانية » و « الزاني » في الآية الثانية ، معرف بأل الجنسية التي تفيد الاستغراق ؛ فهو عام يشمل كل الأفراد التي يصدق عليها ، دون حصر بكمية معينة أو عدد معين .

٥ — أسماء الشرط : كقوله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » [2] وقوله « فَمَنْ شَهِدَ منكُم الشهرَ فليصُمْهُ » [3] .

فلفظ « من » الشرطية عام في الآيتين ، يفيد في الآية الأولى: أن

ـ معرض تفسير الآية في « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي (٢٧٩/١١) جاء قوله : (قال الكسائي وسيبويه : « إلا » بمعنى غير ، فلما جعلت « إلا » في موضع غير ، أعرب الاسم الذي بعدها بإعراب غيره كما قال :

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

وحكى سيبويه لو كان معنا رجل إلا زيد لهلكنا) .

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١٥١/١) فما بعدها « التحرير مع التقرير والتحبير » (١٨٩/١ – ١٩٠) .

(٢) [سورة النساء : ٩٢] .

(٣) [سورة البقرة : ١٨٥] .

كل من يقتل مؤمناً على سبيل الخطأ ، فعليه أن يحرر رقبة مؤمنة كفارة لجنايته .

ويفيد في الآية الثانية : أن كل من يصل إلى علمه حلول شهر رمضان ، وجب عليه الصوم .

٦ ــ أسماء الاستفهام كقوله تعالى : « مَنْ ذا الذي يُقرِضُ اللهَ قرضاً حسناً » [1] .

هذا : وإن « من » إذا وقعت شرطية أو استفهامية أفادت العموم قطعاً ، أما إذا وقعت موصولة أو موصوفة فقد تكون للعموم ، وقد تكون للخصوص ، كما في قوله تعالى : « ومِنْهُمْ من يستمعُ إليكَ » « ومنهم من ينظرُ إليك » فإن المراد بـ « من » في الآيتين بعض مخصوص من المنافقين [2] .

٧ ــ النكرة الواقعة في سياق النفي كقوله عليه الصلاة والسلام في شأن الهجرة بعد فتح مكة : « لا هجرة بعد الفتح » [3] وقوله في شأن

(١) [سورة البقرة ٢٤٥] .

(٢) راجع « أصول الفقه » للأستاذ البرديسي : (ص ٤٠٢) .

(٣) من حديث أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا » وأخرج أحمد والبخاري ومسلم عن عائشة مثله . انظر : «منتقى الأخبار مع نيل الأوطار»: (٨/٢٧ ــ ٢٨) « الجامع الصغير » مع « فيض القدير » للمناوي : (٦/٤٨٣) .

هذا : والمرات من الفتح فتح مكة فقد أخرج أحمد والشيخان عن مجاشع بن مسعود « أنه جاء بأخيه مجالد بن مسعود إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : هذا مجالد جاء يبايعك على الهجرة . فقال: لا هجرة بعد فتح مكة ، ولكن أبايعه على الإسلام والإيمان والجهاد» انظر «منتقى الأخبار» للمجد بن تيمية (٨/٢٨) مع «نيل الأوطار» للشوكاني .

الوصية : « إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث »[1] .

أو في سياق النهي كقوله جل وعلا : « ولا تُصَلِّ على أحدٍ منهم ماتَ أبداً ولا تَقُمْ على قَبْرِه »[2] .

فكلمتا « هجرة » في النص الأول و « وصية » في النص الثاني كل منها نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم .

كما أن كلمة « أحد » في الآية نكرة وقعت في سياق النهي فتفيد العموم أيضاً . أما النكرة في سياق الاثبات فلا تعم[3] .

---

(١) الحديث أخرجه من رواية أبي أمامة رضي الله عنه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه، كما أخرجه من رواية عمرو بن خارجة أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه، وصححه الترمذي . وأخرجه الشافعي عن سليمان الأحول عن مجاهد بلفظ « لا وصية لوارث » « الأم » : (٤/٢٧ ، ٣٦ ، ٤٠) « الرسالة » : (ص ١٤٠) . وأخرجه الدارقطني من رواية ابن عباس بلفظ « لا تجوز وصية لوارث إلا أن يشاء الورثة » ومن رواية عمرو بن شعيب بلفظ «لا وصية لوارث إلا أن يجيز الورثة » انظر للحديث ورواياته وألفاظه وما قيل فيه : « نصب الراية » للزيلعي : (٤ / ٤٠٣ - ٤٠٣) تخريج أحاديث البزدوي للقاسم بن قطلو بغا مخطوطة دار الكتب المصرية (٦/٤٣-٤٥) « فيض القدير » للمناوي « شرح الجامع الصغير » للسيوطي(٦٠/٤٤٠) وانظر التعليق المستفيض للمرحوم أحمد محمد شاكر في « الرسالة» للامام الشافعي (ص ١٤٠ - ١٤٣) .

(٢) « سورة التوبة : ٨٤ » .

(٣) ولقد أوضح بعض العلماء ذلك فقال : (تحقيق قولهم : النكرة في سياق النفي تعم وفي سياق الاثبات لا تعم ، انك إذا قلت : ما رأيت رجلاً ، عم ذلك نفي كل رجل . فانك صرحت بنفي رؤية رجل واحد والباقي على الأصل - وهو عدم الرؤية - فيعم كل رجل . واذا قلت : رأيت رجلاً فقد أثبت الرؤية لواحد فقط وبقي الباقي على أصله - وهو عدم الرؤية - فلا تعم) . انظر هامش التمهيد الإسنوي : نسخة دار الكتب المصرية المخطوطة (ق ٨ ٥) .

٨ – النكرة الموصوفة بوصف عام كقوله تعالى في شأن تحريم زواج المسلمات بغير المسلمين « ولا تُنْكِحوا المشركين حتى يؤمِنُوا ، ولَعَبْدٌ مؤمنٌ خيرٌ من مشركٍ ولو أعجبَكم »[1] وقوله سبحانه : قولٌ معروفٌ ومغفرةٌ خيرٌ من صدقةٍ يتبعها أذىً »[2] .

فلفظ « عبد » في الآية الأولى ولفظ « قول » في الآية الثانية كل منها يفيد العموم لأنه نكرة موصوفة .

٩ – الأسماء الموصولة كما في قوله جل ثناؤه في وصف آكلي الربا « الذينَ يأكلونَ الرِّبا لا يقومونَ إلا كما يقومُ الذي يتخبطُه الشيطانُ من المسِّ »[3] وقوله سبحانه بعد ذكر المحرمات من النساء : « وأُحِلَّ لكمُ ما وراءَ ذلكمْ »[4] .

فلفظ « الذين » في الآية الأولى عام يشمل كل آكل الربا ، ولفظ « ما » في الآية الثانية عام يشمل من عدا المحرمات المذكورات في آية محرمات النساء من قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم ... » الآية .

---

(١) « سورة البقرة : ٢٢١ » .
(٢) « سورة البقرة : ٢٣٦ » .
(٣) « سورة البقرة : ٢٧٥ » .
(٤) « سورة النساء : ٢٤ » .

مذاهب العلماء فيما وضعت له ألفاظ العموم

اختلفت أنظار العلماء فيما وضعت له ألفاظ العموم وكانت المذاهب في ذلك ثلاثة :

الأول – مذهب عامة الأشاعرة وبعض المتكلمين وهو « التوقف » فإذا ورد لفظ من ألفاظ العموم وجب التوقف عن العمل به ، حتى يقوم دليل عموم أو خصوص ، وسمي أهل هذا المذهب بـ « الواقفية » . ولم يكن هؤلاء في القرون الثلاثة الأولى بل وجدوا – كما يرى السرخسي – في القرن الرابع الهجري [1] .

الثاني – مذهب البلخي [2] من الحنفيـــة والجبائي [3] من المعتزلة

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١/١٣٢) .

(٢) هو محمد بن الفضل بن العباس البلخي أبو عبد الله . فقيه حنفي من الصوفية ومن أجلة مشايخ خراسان من آثاره (الفتاوى) مات بسمرقند سنة ٣١٩هـ . هذا وقد جاء في كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري انه أبو عبد الله الثلجي ونقل ذلك الدكتور الدواليبي في كتابه « المدخل الى أصول الفقه » ص ١٢٧ . والذي يرجح عندنا أنه البلخي ، ما ذكره السرخسي عن أهل هذا المذهب أنهم من أهل القرن الرابع الهجري والثلجي متوفى سنة ٢٦٦هـ .

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي المعروف بالجبائي نسبة إلى (جبى) من قرى البصرة كان إمام أئمة المعتزلة ورئيسهم في البصرة ، له مقالات وآراء انفرد بهـــا في المذهب وعنه أخذ شيخ السنة أبو الحسن الأشعري علم الكلام . من آثاره « تفسير » حافل مطول رد عليه الأشعري . توفي سنة ٣٠٣هـ ودفن في جبى .

وهو « الجزم بأخص الخصوص » ومعنى ذلك حمل صيغة العموم على بعض ما يقتضيه الاسم في اللغة دون بعض ـ كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع ـ والتوقف فيما وراء ذلك . ويسمى هذا المذهب (مذهب أرباب الخصوص) [1] .

الثالث – إثبات الحكم في جميع ما يتناوله العموم من أفراد . فالعام على ظاهره ، من شمول ما ينطوي تحته من تلك الأفراد ، لايصرف عن ذلك إلا بدليل . وأصحاب هذا المذهب هم الجمهور ويسمون (أرباب العموم) [2] .

وهذا التقسيم الذي ألمحنا إليه ، درج عليه الإمام الغزالي من المتكلمين [3] كما درج عليه من الحنفية صاحب « التوضيح » ومن تابعه من المتأخرين [4] .

غير أن الغزالي جعل الخلاف بين العلماء حول صيغ خمسة من صيغ العموم وهي :

ألفاظ الجموع ، « من » و « ما » إذا وردا للشرط والجزاء . ألفاظ النفي . الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف ولام التعريف . والألفاظ المؤكدة . بينما لم يحدد ذلك الآخرون ، بل عرضوا للخلاف في صيغ العموم بوجه عام .

---

(١) انظر « الإحكام » الآمدي (٩٧/٣) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (٢٩٨/١) فما بعد « أصول السرخسي » : (١٣٢/١) وما بعد .

(٣) راجع « المستصفى » : (٣٥/٢) .

(٤) راجع « التوضيح مع التلويح » (٣٨/١) « مرقاة الوصول شرح المرآة مع حاشية الازميري » (٣٥٠/١) وما بعدها .

مسلك البزدوي والسرخسي :

أما فخر الإسلام البزدوي : فقد جعل أرباب الخصوص فرقة من الواقفية ؛ فعنده أرباب العموم ، والواقفية ، ومنهم أرباب الخصوص[1] . وكان ذلك اتجاه شمس الأئمة السرخسي الذي ذكر في معرض بيان حكم العام أن (بعض المتأخرين ممن لا سلف لهم في القرون الثلاثة قالوا : حكمه الوقف حتى يتبين المراد منه ، بمنزلة المشترك أو المجمل ويسمى هؤلاء ، « الواقفية ») ثم بيّن رحمه الله أن أرباب الخصوص فرقة من الواقفية حين قال : (إلا أن منهم - يعني الواقفية - من يقولون يثبت به أخص الخصوص وفيما وراء ذلك الحكم هو الوقف حتى يتبين المراد بالدليل)وبعد ذلك بين مذهب أرباب العموم دون أن يطلق عليهم هذه التسمية[2].

وعلى هذا يكون اتجاه الواقفية وأرباب الخصوص قد ظهر في القرن الرابع الهجري ، كما أشرنا ، سواء اعتبرنا أرباب الخصوص فرقة خاصة ، أم اعتبرناهم شعبة من الواقفية .

مسلك عبد العزيز البخاري :

أما عبد العزيز البخاري صاحب « كشف الأسرار » : فقد قسم الواقفية إلى خمس فرق عدّ أرباب الخصوص واحدة منها[3] .

---

(١) انظر « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » (١/٢٩١) وما بعدها .

(٢) راجع « أصول السرخسي » (١/١٣٢) فما بعد .

(٣) فتراه بعد أن بين أن مذهب الواقفية وجوب الوقف في كل عام حتى يقوم الدليل على العموم أو الخصوص قال : (وقد تحزبوا فرقاً :

١ - فمنهم من قال : ليس في اللغة صيغة مبنية للعموم خاصة لا تكون مشتركة بينه وبين غيره ، والألفاظ التي ادعاها أرباب العموم أنها عامة لا تفيد عموماً ولا خصوصاً ، بل هي مشتركة بينهما أو هي مجملة ؛ فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعاً إلا أن يقوم الدليل على المراد ، كما يتوقف في المشترك أو كما -

رأينا في التقسيم :

وإنا لنرى أن الخطب سهل في جعل مذهب أخص الخصوص قسيماً لمذهب الواقفية أو قسماً منه ، وإن كان الفرق يبدو في أن أرباب الخصوص يتوقفون فيما وراء ما يدل عليه أخص الخصوص ، وأولئك يتوقفون في مدلول العام كلية ، أو لا يرون للعام صيغة – كما يقول البعض – وهم يتوقفون حتى يقوم دليل عموم أو خصوص . وعلى كل سنسير على طريقة جعلهم فرقتين ، ليتسنى عرض الأدلة ومناقشتها بوضوح ، وبذلك يتبين في هذا المعترك طريق المذهب الذي يثبت الدليل سلامته واتساقه مع مفهومات الشريعة ولغة التنزيل .

- يتوقف في المجمل . والخبر والأمر والنهي في ذلك سواء . وهو مذهب عامة الأشعرية وعامة المرجئة وإليه مال أبو سعيد البردعي من أصحابنا . فعند هؤلاء لا يصح التمسك بعام أصلاً .

٢ – ومنهم من قال : يثبت به أخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك إلى أن يقوم الدليل ويسمون أصحاب الخصوص وبه أخذ أبو عبد الله الثلجي من أصحابنا وأبو عبد الله الجبائي من المعتزلة .

٣ – ومنهم من توقف في حق الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا : يجب أن يعتقد على الابهام أن ما أراده الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل فيصبح التمسك بظواهر العمومات في الأحكام لا في الاعتقادات . وهو مذهب مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ الامام أبي منصور الماتريدي رحمهم الله .

٤ – ومنهم من فرق بين الخبر وبين الأمر والنهي على العموم وهذا قول حكاه أبو الطيب بن شهاب عن أبي حسن الكرخي .

٥ – ومنهم من توقف في الأمر والنهي وأجرى الأخبار على ظواهرها في العموم . انظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٢٩٩ – ٣٠٠) .

المطلب الثاني

موقف العلماء من مذهب الوقف

استدل الواقفية على ما ذهبوا إليه بعدة أدلة أهمها ما يلي :

١ ـ إن الألفاظ التي يُدعى عمومها هي من قبيل المجمل ، وحكم المجمل التوقف حتى يأتي البيان ، إذ من المحتمل أن يكون المراد بعض ما تناوله ذلك اللفظ ، وهذا البعض لا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ كما في المشكل ، بل لابد من ورود البيان من المبيِّن .

أ ـ يؤيد ذلك أنه يستقيم أن يقرن بالعام على وجه البيان والتفسير ، ما هو المراد به من العموم فيؤكد بكل وأجمع ، حيث يقال : جاء القوم كلهم أو أجمعون ، مما يفيد الشمول والاستغراق . ولو كان مطلق هذا اللفظ يوجب العموم ، فيكون للاستغراق والشمول ، لم يستقم تفسيره بلفظ آخر ، كالخاص ، فانه لايستقيم أن يقرن به ما يكون ثابتاً بموجبه ، فلا يقال : جاءني زيد كله أو جميعه .

ولما استقام في العام أن يقرن به ما يفسره ويبينه ، عرفنا أنه غير موجب للاحاطة بنفسه ، والبعض الذي هو مراد منه غير معلوم ، فيكون بمنزلة المجمل [1] .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١٣٤/١) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٢٩٩/١) « التوضيح مع التلويح » : (٣٨/١) .

ب ـ كما أن دلالة اعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ؛ فجمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة ، وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية .

فاذا قال مثلاً : لفلان علي أفلسٌ ، يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون مجملاً [(١)] .

وقد أجيب عن الشق الأول من هذا الدليل ، بأن التأكيد دليل العموم والاستغراق ، وإلا لكان تأسيساً لا تأكيداً ، كما صرح بذلك أئمة العربية [(٢)] .

وأجيب عن الشق الثاني ، وهو اختلاف أعداد الجمع ، بأنا نحمل العام على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال [(٣)] .

---

(١) « التوضيح » : (٣٨/١) .

(٢) راجع « التلويح » لسعد الدين التفتنازي : (٣٨/٩) فما بعدها . أما الازميري في حاشيته على « المرآة » فقد أتى بمسألة التأكيد جواباً عن الاجمال ، فبدلاً من أن يكون ذاك دليلاً للواقفية ، اعتبره رداً على دعوى الاجمال ودليلا لأرباب العموم كما يأتي في أدلتهم . قال رحمه الله : (وأجيب عن الأول ـ يعني الاجمال ـ بأن العام يحمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح ، وبأنه يصح تأكيده بكل وأجمعين ، نحو جاءني القوم كلهم أجمعون « فسجد الملائكة كلهم » إلى غير ذلك ، والتأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيساً لا تأكيداً وقد أجمعوا على أنه تأكيد لا تأسيس) . فأنت ترى أن قضية التأكيد بكل وأجمع جاء بها الواقفية دليلاً لهم على خصومهم واذا بالأزميري يأتي بها دليلاً ضد الواقفية أنفسهم حيث صاغ الجواب على دليل الواقفية بالاجمال بشكل دليل جديد له رداً على الواقفية . انظر حاشية الازميري على «المرآة»(٣٥٠/١) .

(٣) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٣٨/١) .

٢ ـ أما الدليل الثاني للواقفية : فهو اعتبارهم العام من المشترك فإنه ـ أي العام ـ كما يطلق على الكثير، يطلق على الواحد، والأصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا .

وقد جاء في القرآن ذكر الجمع مراداً به الواحد ؛ وذلك في قوله تعالى : « الذينَ قالَ لهُم الناسُ ان الناسَ قد جمَعُوا لكُم فاخشَوْهُم »[١] فالمراد بلفظ الناس الأول نُعَيم ابن مسعود[٢] أو اعرابي آخر كما أن المراد بلفظ « الناس » الثاني أهل مكة فاللفظ عام والمراد واحد[٣] .

---

(١) « سورة آل عمران : ١٧٣ » .

(٢) هو نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي ، صحابي من ذوي العقل الراجح، هاجر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سراً أيام الخندق فأسلم وكتم اسلامه وعاد الى الأحزاب فخذل المشركين وبني قريظة فتفرقوا ... قال ابن عبد البر : وقيل : إنه الذي نزلت فيه « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم .. » الآية يعني نعيم بن مسعود وحده، سكن رضي الله عنه المدينة وتوفي في خلافة عثمان نحو سنة ٣٠ هـ وقيل : قتل يوم « الجمل » قبل قدوم علي رضي الله عنه إلى البصرة .

(٣) ذهب إلى أن المراد بلفظ « الناس » الأول هو نعيم بن مسعود : مجاهد ومقاتل وعكرمة والكلبي، فاللفظ عام ومعناه خاص، وقال السدي : هو اعرابي جعل له جعل على ذلك وذكر القرطبي عن السدي أنه لما تجهز النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه للسير إلى بدر الصغرى لميعاد أبي سفيان أتاهم المنافقون وقالوا : أصحابكم الذين نهيناكم عن الخروج اليهم وعصيتمونا ، وقد قاتلوكم في دياركم وظفروا ؛ فان أتيتموهم في ديارهم فلا يرجع منكم أحد . فقالوا : « حسبنا الله ونعم الوكيل » . « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي : (٤/٢٧٩ـ٢٨٠) وانظر « تفسير الطبري » : (٨/٤٠٥)« ابن كثير » : (١/٤٢٩) .

الجواب عن الاشتراك

وقد أجاب السعد التفتازاني صاحب التلويح على هذا الدليل بأن المجاز راجح على الاشتراك، فيحمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير. ثم أكد ذلك بإجماع أئمة اللغة فقال: (على أن كون الجمع مجازاً في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة)[1].

ومعلوم أن المراد بالجمع هنا عند أئمة اللغة هو ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس.

وبهذا يكون الاستدلال بذكر «الناس» في الآية حين قصد نعيم بن مسعود أو اعرابي آخر، أصبح عديم الجدوى، ما دام اسم الجمع كالناس مما أجمع أئمة اللغة على أنه يستعمل في الواحد. ويبدو أن الواقفية لم يكونوا على استقرار في ادعاء الاشتراك أو الاجمال في ألفاظ العموم. وانما كانوا يستدلون بهذا تارة، وبذاك تارة أخرى، كما كشف عن ذلك صاحب «التلويح»[2].

مسلك الامام ابن حزم

أما ابن حزم: فقد كان له من أهل هذا المذهب موقف لا يغني عن بحثه والتأني في الوقوف عنده، ما مررنا به من مناقشة بعض أئمة الأصول لهذه الطائفة من الباحثين لأن الوقف والأخذ بالظاهر على طرفي نقيض. وقد أورد أبو محمد للواقفية من خلال منهجه الخاص عدداً من الحجج التي

(١) راجع «التلويح»: (١/٣٩).
(٢) انظر المصدر السابق: (١/٣٨).

يعوزها التنظيم والتسلسل ، وتولى الرد عليها . وسنعرض لطائفة مما استطعنا - بعد لأي - استخلاصه من تلك الحجج والرد عليها ، وبيان ذلك فيما يلي :

الحجة الأولى

كان فيما أورده ابن حزم على لسان الواقفية : أن الألفاظ مقتضية للعموم بصيغها حين وجدت كما لا يوجد اسم السواد على البياض . فلما وجدنا ألفاظاً ظاهرها العموم والمراد بها الخصوص علمنا أنها لا تحمل على العموم الا بدليل[1] .

رد ابن حزم

ويرد ابن حزم على هذه الحجة رداً يأخذ طريقه على مرحلتين :

أ - يقرر أبو محمد أن وجود ألفاظ منقولة عن موضوعها في اللغة ، ليس بموجب أن يعطل كل لفظ ، ويفسد وقوع الأسماء على مسمياتها . ولو عطلنا كل لفظ ، وقطعناه عن معناه لوجود ألفاظ منقولة عن مسمياتها في اللغة ، لكان وجودنا آيات منسوخة لا يجوز العمل بها ، موجباً لترك العمل بشيء من سائر الآيات كلها ، الا بدليل يوجب العمل بها من غير لفظها .

---

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٩٨/٣) فما بعدها . هذا : وقد أوردنا هذه الحجة من قريب حيث ذكرها على لسان الواقفية بعض الأصوليين غير ابن حزم وهناك رأينا أن الواقفية مثلوا لما ذهبوا اليه هنا بقوله تعالى : « الذين قال لهم الناس » الآية اذ كان ظاهر اللفظ « الناس » عاماً والمراد به فرد من أفراده وهو الصحابي نعيم بن مسعود أو اعرابي آخر حسب اختلاف الروايات . وكان رد العلماء - كما سلف - أن ذلك من المجاز المعروف في اللغة عند أئمة العربية . انظر ما سلف (ص ٢٥ - ٢٦) .

قال أبو محمد : (ومن قال هذا فقد كفر باجماع . ومن لم يقله فقد تناقض ودل على فساد مذهبه[1]) .

ب – وفي تتمة الرد يحاول رحمه الله أن يرد دعواهم بأن الصيغ المدعى افادتها العموم ، ليست موضوعة لذلك كما لا يوضع اسم السواد على البياض .

وقام رده على امكان وضع أسود على غير اللون فيقال : فلان أسود من فلان ، من معنى السيادة ، وليس ذلك ببطل أن يكون السواد موضوعاً لعدم الألوان .

وكذلك على امكان أن يقال للأسود : أبو البيضاء ، وليس ذلك ببطل أن يكون البياض موضوعاً للون المفرق للبصر[2] .

رأينا في رد ابن حزم

وإذا كنا نخالف الواقفية فيما ذهبوا اليه من القول بالوقف ، إنا لا نتفق مع ابن حزم رحمه الله في طريق رده لهذه الحجة المنقولة عنهم في الاستدلال لمذهبهم الذي خالفوا فيه الجمهور .

أ – أما عن الشق الأول : وهو مسألة النسخ ، فلعل هذا التنظير من ابن حزم غير صحيح على اطلاقه ؛ إذ أن ادعاء أرباب الوقف بأن لا صيغ للعموم لأنهم وجدوا ألفاظاً ظاهرها العموم والمراد بها الخصوص ، هو غير النسخ ، فالنسخ قام الدليل الشرعي على وقوعه في نظر العلماء[3] ، أما صيغ

---

(١) راجع « الإحكام » (٣/٩٩) .

(٢) المصدر نفسه (٣/٩٩) فما بعد .

(٣) لم يخالف في النسخ إلا أبو مسلم الأصفهاني فقد منع وقوعه في القرآن وجوزه عقلا .

العموم : فهؤلاء ينكرون وجودها لهذا الغرض في أصل الوضع وذلك لأنها أطلقت وأريد بها الخصوص كما يدّعون .

ب ـ أما عن الشق الثاني : وهو مسألة السواد والبياض ، فنرى ابن حزم يخرج عن الدائرة التي يجري فيها الاستدلال .

فالقوم في دعواهم أن السواد لا يوضع على البياض ، انما يحصرون كلامهم في الألوان . أما أن يلزمهم ابن حزم باشتقاق أسود من السيادة الذي هو على وزن أفعل كما أن أسود اللون المعروف على وزن أفعل ، فهذا يذكرنا باتهامه للكثيرين بالسفسطة .

وكان بحسبه أن يرد عليهم : بأن العموم الذي أريد به الخصوص ، كان في حالات قام الدليل عليها ، وإلا فهي داخلة في باب المجاز كما سيأتي في بعض ردوده على المخالفين ، وكما رد غيره من أرباب مذهب العموم ، وقد رأينا ذلك من قبل[1] .

الحجة الثانية

ولأرباب الوقف حجة وصفها ابن حزم بالتمويه ، فذكر أنهم موهوا أيضاً بما هو عليهم لا لهم : وهو تردد بني اسرائيل في أمره تعالى لهم بذبح البقرة . يعني ما جاء في قوله تعالى : « وإذْ قالَ موسى لقومِهِ إنَّ الله يأمُرُكم أن تذبَحُوا بقرةً قالوا أتتخذُنا هُزُواً قال : أعوذُ باللهِ أن أكونَ من الجاهلينَ ... »[2] .

(١) انظر ما سلف (ص٢٦) .
(٢) الآيات ٦٧ ـ ٧١ من سورة البقرة .

والحق أنها شبهة واهية ؛ لأن الله ذكر ترددهم في معرض الذم الشديد . ولقد نعى ابن حزم على الواقفية تذرعهم بهذه الشبهة حيث حاولوا تقوية مذهبهم بأنه موافق لأمر ذمه الله عز وجل . ولو لم يكن في تردد بني اسرائيل إلا قولهم لموسى عليه السلام : « أتتخذُنا هزواً » جواباً لقوله : « ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرةً » لكفى . ومن خاطبه نبي عن الله عز وجل بأمر ما فجعله المخاطب هزواً فقد كفر .

وذكر من شغبهم ... أنهم قالوا : نحن في الخطاب الوارد كالحاكم شهد عنده شاهدان ، فلا بد من السؤال عنهما والتوقف حتى تصح عدالتهما .

وهذا - كما يقول ابن حزم - تشبيه فاسد ؛ لأن الشاهدين لو صحت عندنا عدالتهما قبل الشهادة فهما على تلك العدالة ولا يصح التوقف في شهادتهما .

وكذلك ما أيقنا أنه خطاب الله تعالى ، أو خطاب رسول الله ﷺ لنا . وانما نتوقف في الشاهدين إذا لم نعلمها ، كما نتوقف في الخبر إذا لم يصح عندنا أنه عن النبي ﷺ فلا نحكم بشيء من ذلك [1] .

الحجة الثالثة :

ومما احتج به أرباب الوقف أيضاً قوله تعالى : « الله خالقُ كل شيء » وهو عز وجل غير مخلوق . كما احتجوا بالآية التي ورد ذكرها أكثر من مرة فيما سبق وهي قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم » قالوا : وإنما قال لهم ذلك بعض الناس

---

(١) راجع « الإحكام » لابن حزم : (١٠٢/٣) فما بعدها .

وهو نعيم بن مسعود أو آخر وإنما كان الجامعون لهم بعض الناس لا كلهم .

ويرى ابن حزم — كما نرى معه — أنه لادليل لهم في أي من الآيتين :

أما الآية الأولى : فالمفهوم من النص أن المراد بخلقه تعالى كل شيء : كل ما دونه عز وجل على العموم ، لأنه لما كان تعالى هو الذي خلق كل شيء ، ومن المحال أن يحدث أحد نفسه ، صح أن اللفظ لم يأت قط ليشمل الخالق فيما ذكر أنه خلقه [1] .

أما الآية الثانية : فواقع الحال يدل على أن العموم المقصود هو ما قام في العقل لا العموم على إطلاقه .

فالمخبرون لهؤلاء بأن الناس قد جمعوا لهم غير الناس المخبرين لهم والناس الجامعون لهم غير الناس المخبرين لهم - كما هو معلوم - والطائفتان معاً غير الطائفة المجموع لها [2] .

وهكذا خرجت الألفاظ عن موضوعها في اللغة بدليل ، وهذا ما لا ينكره ابن حزم . لذا يقول (وإنما ننكر دعوى إخراج الألفاظ عن مفهومها بلا دليل) [3] .

الحجة الرابعة :

وهذه حجة لأرباب الوقف رأينا غير ابن حزم يوردها على لسان

---

(١) راجع المصدر السابق : (٣/١٠٤) فما بعدها .

(٢) راجع « الرسالة » للشافعي : (ص ٥٨ - ٦٠) « الانصاف » للبطليوسي : (ص ٩٣) .

(٣) انظر « الاحكام » (٣/١٠٤) وراجع « الصاحبي » لابن فارس: (ص١٧٨)

الواقفية . وهي حجة اعتبرها هو من التمويه أيضاً وهي قولهم : لو كان للعموم صيغة تقتضيه ولفظ موضوع له ، لما كان لدخول التأكيد عليه معنى لأنه كان يكتفي في ذلك باللفظ الدال على العموم .

وقد أحسن رحمه الله حين قرر بوضوح : أنه لو كان هذا صحيحاً لكان كلامهم متناقضاً ؛ لأنا نجد التأكيد يأتي مرتين وثلاثاً ، فلو كان التأكيد الأول يأتي لإخراج اللفظ من الخصوص إلى العموم ، لكان التأكيد الثاني مثله أيضاً ، ولوجب أن يكون مخرجاً للكلام المؤكد بالتأكيد الأول عن الخصوص إلى العموم فكان يكون التأكيد الأول خصوصاً عموماً معاً وهذا لايعقل ، وقد قال تعالى : « فسجدَ الملائكةُ كلهم أجمعون [1] أنه أراد مجتمعين بل جائز أن يكون الذين أتوا أتوا أفراداً مفترقين .

وفي بعض جولاته مع الواقفية في رد هذه الحجة اتهمهم بالكفر معتبراً احتجاجهم بالتأكيد تعليماً لربهم — والعياذ بالله — أشياء استدركوها . . . وأن هذا جرى على عادتهم في الحكم بالقياس في أشياء ادعوا أن

---

(١) « سورة الحجر : ٣٠ » . هذا : وقد ذكر أبو محمد أن بعض أرباب الوقف أجاب عن قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » ان معنى قوله : « أجمعون » بعد أن ذكر كلهم هو غير الذي في « كلهم » لأن « كلهم » هو مخرج لقوله تعالى « الملائكة » . من الخصوص الى العموم و « أجمعون » دال على أنهم سجدوا مجتمعين لا مفترقين . قال ابن حزم : (وهذه مجاهرة في اللغة لا يعرفها أهل اللغة ، ولا يعرف أحد من أهل اللسان أن قول القائل : أتاني القوم أجمعون أنه أراد مجتمعين بل جائز أن يكون الذين أتوا أفراداً مفترقين ، وهذه هي الغلطة التي حذر منها الأوائل) . « الإحكام » : (٣/١٢٤-١٢٥) .

ربهم تعالى لم يذكرها ولا حكم فيها وأعلن براءته إلى الله تعالى من ذلك .

وبعد ذلك قرر أن التأكيد في اللغة كثير الوجود كتكراره تعالى ما كرر من الأخبار وكتكراره عز وجل في سورة واحدة : « فبأي آلاء ربكما تكذبان »[1] إحدى وثلاثين مرة : و « يَفعَلُ ما يشاءُ »[2] و « لا يُسألُ عما يفعلُ وهُم يُسألونَ »[3] .

ولهذا التكرار أعظم فائدة ، والتأكيد مثله ، لأنه تعالى علم أن سيكون في خلقه قوم يرومون إبطال الحقائق : فحسم من دعواهم ما شاء بالتأكيد ، وليقيم بذلك الحجة عليهم .

أما إذا ترك التأكيد فليضلوا فيها ، ويستحق منهم من قلد وعاند العذاب الأليم ويؤجر من أطاع وسلّم الأجر الجزيل[4] .

---

(١) « سورة الرحمن » .

(٢) « سورة آل عمران : ٤٠ ، الحج : ١٨ » .

(٣) « سورة الأنبياء : ٢٣ » .

(٤) وأوضح ابن حزم أنه إذا كان التكرار لإقامة الحجة ، كما يهلك من هلك عن بينة ، ويحيا من حي عن بينة ، فليس لذلك علاقة بأصل الوجوب ، فليس التكرار موجباً ولا عدمه مسقطاً للوجوب . فلو أنه تعالى لم يكرر ما كرر من أخبار الأمم السالفة ومن أمره بإقامة الصلاة ، وأمره بايتاء الزكاة في غير ما موضع ومن أمره تعالى بالايمان ، واجتناب الكفر في غير ما سورة ومن ذكر الجنة والنار في غير ما سورة ! لما كان ذلك مسقطاً لوجوب ما وجب من ذلك كله إذ كرره ولكان ذلك واجباً بذكره مرة واحدة ، كوجوبه اذا ذكر الف الف مرة ولا فرق ، ولكان الشك في كل خبر ذكر مرة واحدة أو -

أما معنى التأكيد عنده فهو كمعنى قول القائل : أنا شهدت فلاناً ونظرت إليه بعيني هاتين ، وهو يفعل أمر كذا ، وقد علمنا أن النظر لا يكون إلا بالعينين وكذلك يقول : سمعت باذني ، والسمع لايكون منا إلا بالأذنين . ولو سكت عن ذلك لعلمنا من خبره كالذي علمنا إذا ذكر العينين والاذنين ولا فرق [1] .

الحجة الخامسة :

ومما ذكر ابن حزم عن الواقفية ، اعتبارهم أن مما ينفي أن تكون للعموم صيغة ، حسن الاستثناء منه ، وحسن الاستفهام .

أ - فلو كان العموم حقاً ، لما حسن الاستثناء منه وصرفه إلى الخصوص .

وقد رد ذلك ابن حزم واعتبره في غاية التمويه ، لان العموم صيغة

- تكذيبه ، يوجب الكفر ، كوجوب الكفر بالشك فيما كرره الف مرة ، وكوجوب الكفر بتكذيبه ولا فرق .

ويقرر أبو محمد أنه لا فرق عند أحد من الأمة بين صحة قصة يوسف وبين صحة قصة موسى عليهما السلام مع أن قصة موسى ذكرت في مواضع كثيرة من القرآن ، وقصة يوسف لم ترد إلا مرة واحدة ومن شك في ذلك فهو مشرك حلال الدم والمال .

واذا كانت هذه نظرة ابن حزم الى التكرار فالتأكيد كالتكرار ولا فرق ، ولو لم يؤكد تعالى ما أكد لكان واجباً وعاماً لما يقتضيه اسمه كوجوبه بعد التأكيد ولا فرق . انظر « الإحكام » (١٠٥/٣) .

(١) راجع « الإحكام » : (١٠٥/٣ - ١٠٦) .

ورود اللفظ الجامع لأشياء ركب ذلك اللفظ عليها ؛ فإذا جاء الاستثناء كان ذلك اللفظ مع الاستثناء معاً ، صيغة للخصوص . قال أبو محمد :

(وهذا نص قولنا ؛ فورود الاستثناء عبارة عن الخصوص ، وعدم وروده عبارة عن العموم) . ولم يكتف بذلك ، بل عكس عليهم السؤال نفسه فقال : (لو كان للخصوص صيغة لما كان للاستثناء معنى ، لأنه لم يكن يستفاد به فائدة أكثر من اللفظ قبل ورود الاستثناء) [1] .

ب – ولو كان اللفظ يقتضي العموم ، لما حسن فيه الاستفهام . ولما حسن فيه الاستفهام علمنا أنه لا يقتضي العموم بنص لفظه .

وكان ذلك في نظر ابن حزم كسابقه وهو الاستثناء ؛ والاستفهام يحسن من جاهل بحدود الكلام ، أما استفهام المستفهم عن الآية أو الحديث فمذموم . وقد أنكر ذلك رسول الله ﷺ وقال : « اتركوني ما تركتكم » [2] .

---

(١) راجع المصدر السابق (٣/١٠٦ – ١٠٧) .

(٢) الحديث بلفظ « اتركوني ما تركتكم » رواه الطبري في التفسير وحكم عليه بالصحة (١١/١٠٨ – ١١٢) وبلفظ « ذروني ما تركتكم » رواه أحمد في مسنده ومسلم والنسائي . راجع « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » (٤/٢٩٤– ٢٩٥) قلت : والحديث – فيما يبدو من روح الكتاب والسنة – متوجه إلى السؤال الذي يمكن أن يترتب عليه مزيد من الالتزامات التي قد لا يطبقها المسلمون وتؤدي بهم إلى الحرج ، أما الاستفهام للمعرفة والإيضاح – كما أشار ابن حزم – فهو ممدوح فضلاً عن أن يكون مذموماً . راجع ما قاله المفسرون عند قوله تعالى في سورة المائدة (١٠١) « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن –

وكما عكس عليهم سؤال الاستثناء، يعكس سؤال الاستفهام ،فيقال لهم - في رأي ابن حزم - لو كان اللفظ يفهم منه الخصوص لما كان للاستفهام معنى . ويؤكد أرباب الوقف حجتهم بأن الاستفهام لا يحسن في الخبر عن الواحد لأنه مفهوم من نص لفظه .

ويدفع ذلك ابن حزم بأن الاستفهام يحسن في الواحد كحسنه في

- أشياء إن تبد لكم تسؤكم » وبخاصة الطبري (١١/٩٨ - ١١٦) والقرطبي (٦/٣٣٠ - ٣٣٤) وراجع كذلك ما قاله شراح الحديث نفسه . وقد حملت الينا آيات الكتاب الكثير من الأسئلة والجواب عنها كما في السؤال عن الخمر والميسر : وعن الانفاق ، وعن المحيض ، وعن الأهلة - وعن الحلال من الأطعمة وغيرها . كما حملت الينا كتب السنة عدداً من الأحاديث التي جاءت أجوبة لأسئلة سألها الصحابة فيما يتعلق بالاحكام ، من ذلك حديث بيع الرطب ، وحديث الوضوء بماء البحر وحديث ماء بئر بضاعة ، وحديث الخراج بالضمان ، الذي جاء جواباً لمن سأل عن الذي اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد فيه عيباً ... إلى غير ذلك وهو كثير . ولقد أحسن ابن حجر في « الفتح » حين استوفى الكلام عن السؤال الممدوح والسؤال المذموم ، وقد حكى رحمه الله عن ابن العربي قوله في معرض « لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم » . (وقد اعتقد قوم من الغافلين منع السؤال عن النوازل إلى أن تقع تعلقاً بهذه الآية وليس كذلك لأنها مصرحة بأن المنهي عنه ما تقع المسألة في جوابه ومسائل النوازل ليست كذلك) . ومما قرره صاحب الفتح هناك أن من أمعن في البحث عن كتاب الله محافظاً على ما جاء في تفسيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه الذين شاهدوا التنزيل . وحصل من الاحكام ما يستفاد من منطوقه ومفهومه ، وعن معاني السنة وما دلت عليه كذلك مقتصراً على ما يصلح للحجة منها فانه الذي يحمد وينتفع به ، وعلى ذلك يحمل عمل فقهاء الأمصار من التابعين فمن بعدهم) فتح الباري (١٣/٢٠٦ - ٢٠٨) طبعة الخشاب .

العموم ؛ وذلك أن يقول القائل : أتاني اليوم زيد فيقول السامع :أجاءك زيد نفسه ؟ إما على سبيل الاكبار وإما على سبيل السرور ، أو على بعض الوجوه المشاهدة وهذا أمر معلوم لاينكره ذو عقل [1] .

---

(١) والاستفهام عن الواحد قد يحسن في الشريعة أيضاً من طالب راحة أو تخفيف كما سأل ابن أم مكتوم إذ نزلت آية المجاهدين فطلب أن يخرج له عذر من عموم اللفظ الوارد . وقد كان له كفاية في غير هذه الآية في قوله تعالى : « ليس على الضعفاء ولا على المرضى » . وما أشبه ذلك . وكسؤال العباس في الأذخر : فاستثني من العموم في النهي على أن يختلى خلا الحرم بمكة « الإحكام » لابن حزم (٣/١٠٧) .

ويعني ابن حزم ما روى أحمد والبخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة قال « لا يختلى شوكها ولا تحل ساقطتها إلا لمنشد فقال العباس : الا الاذخر ، فانا نجعله لقبورنا وبيوتنا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إلا الأذخر . وفي لفظ لهم : « لا يعضد شجرها » . بدل « لا يختلى شوكها » .

وقد يحسن الاستفهام في العدد كقول القائل : أتاني عشرة من الناس وفي أمر كذا : فيقول له السامع : أعشرة ؟ فيقول نعم وذلك نحو قول الله عز وجل : « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة » . فقد كنا نعلم لو لم يذكر الله تعالى العشرة أن ثلاثة وسبعة عشرة . وقد كنا نعلم بقوله تعالى : « تلك عشرة » انها عشرة لكنه تعالى ذكر « كاملة » كما شاء فلما صح كل ما ذكرنا وحسن الاستفهام عن اسم واحد وعن العدد وهو لا يحتمل صرفاً عن وجهه أصلا ، ولم يكن ذلك مجيزاً لوقوع الواحد على أكثر من واحد ، وكذلك في العدد : لم يكن أيضا وقوع الاستفهام في العموم موجباً لاسقاط حمله على العموم . « الاحكام » (٣/١٠٧ - ١٠٨) .

الحد الزمني للوقف :

هذا وفي خاتمة المطاف ، كان لابد من إيراد هذا السؤال الذي أحرج الواقفية ، فقد تساءل ابن حزم عن الحد الزمني للوقف وإلى متى يكون ؟ وقرر رحمه الله أنهم - يعني الواقفية - إن حدّوا حدّاً كانوا متحكمين بلا دليل ، وإن قالوا : حتى ننظر في دلائل القرآن والسنة سألناهم : فقلنا لهم : فإن لم تجدوا دليلاً على عموم ولا خصوص ، ولم تجدوا غير اللفظ الوارد ماذا تصنعون ؟ فإن قالوا : نقف أبداً أقروا بالعصيان ومخالفة الأوامر ، وأدى قولهم إلى أن الله تعالى لم يبين مراده ، وأن الرسول ﷺ لم يبين ولا بلّغ ، وهذا كفر .

وإن قالوا : إن لم نجد دليلاً على الخصوص صرنا إلى العموم ، فقد رجعوا إلى ما انكروا وأقروا بأنهم إنما حملوا الكلام على العموم بصيغته ولفظه وبعدم الدليل ، وهذا هو نفس قولنا الذي أبوه [1] .

وهكذا فقد قطع الامام ابن حزم رحلة طويلة مع الواقفية ، عرضنا على القاريء بعض معالم الطريق فيها ، ولئن بدا أبو محمد قاسياً في الحكم بعض الأحيان ، فهي قسوة مطلوبة حين يكون هنالك تعطيل لنصوص الشريعة ومحاولة للاتيان على بنيانها من القواعد . نقول هذا مع اختلاف معه - كما سيأتي - في تطبيق المبدأ على كثير من المتهمين .

ولقد كان ابن حزم - على تشعب المسالك في معركته مع

---

(١) راجع « الإحكام » (٣/١١٦ - ١١٧) .

الواقفية ـ واضحاً في بيان ما أراد ، وما اعتقد أنه حق ؛ فالأخذ بالعموم هو الأصل ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بدليل [1] .

رأينا في الموضوع :

والذي نخلص إليه بعد الجولة الماضية بين الواقفية ومخالفيهم في الرأي ، أنه ليس للواقفية فيما ذهبوا إليه سند من اللغة أو الشـرع ، ولذا فانا نخالفهم في أمر الوقف ، ونرى اعتقاد عموم الألفاظ في الأزمان والأعيان إلا ما قام الدليل على أنه خارج عن العموم ، كما سيأتي في مذهب أرباب العموم وتأييدنا له .

إلا أننا بعد كل الذي رأيناه من خطورة هذا المذهب والتخوف منه على النصوص ، لابد من أن نتسائل : هل كان لمذهب أرباب الوقف آثار عملية في فروع الأحكام ؟

الواقع أنا لا نرى للواقفية في فروع الفقه رأياً أوقفوا فيه النص دون عموم أو خصوص .

---

(١) انظر اليه يصور المذهب جواباً عن واحد من أسئلة الواقفية حين يقول : (وسألونا أيضاً فقالوا : كيف تعتقدون في الآية والحديث قبل تفهمكم ؟ فالجواب إننا نعتقد العموم ، لا بد من ذلك .

إلا أننا في أول سماعنا ، وقبل تفقهنا ، لسنا مفتين ولا حكاماً ، ولا منذرين حتى نتفقه ؛ فاذا تفقهنا حملنا حينئذ كل لفظ على ظاهره وعمومه ، وحكمنا بذلك وأفتينا ، وتدينا إلا ما قام عليه دليل : أنه ليس على ظاهره وعمومه ، فنصير اليه . ولو أن حاكماً أو مفتياً لم يبلغه تخصيص ما بلغه من العموم ، لكان الفرض عليهما الحكم بالذي بلغهما من العموم . وإلا فهما فاسقان حتى يبلغهما الخصوص فيصير اليه) . « الإحكام » (٣/١٠١) .

ومعنى ذلك أنها أبحاث نظرية اتخذت طريقها في مرحلة ما قبل أن يتبين لهم الدليل ، والنتائج دلت على أنه قد ظهر لهم إما دليل العموم ، وإما دليل الخصوص ، فكانت فروع المسائل منطبقة على هذه الأصول .

وإلى جانب ذلك . من الممكن أن نقرر أن المحور الذي كانت تدور حوله أكثر هذه الآراء عند الواقفية ، إنما هو — فيما يبدو — الكلام في العقائد وليس في الأحكام التكليفية التي جاء بها القرآن وتكفلت السنة ببيانهـا البيان الشافي في أكثر الأحيان ، وإن لم يكن هذا البيان شافياً لحكمة يعلمها الشارع ، كان بياناً ينقل الألفاظ من الاجمال إلى الأشكال ، حيث يعمل الاجتهاد عمله وتساعد القرائن على الاهتداء إلى المعنى المراد .

ومعلوم أن صاحب السنة صلوات الله عليه انتقل إلى الرفيق الأعلى ، وقد أدى أمانة ربه في التبليغ والبيان ، وترك الأمة على بيضاء نقية ليلها كنهارها ؛ فكل ما كانت الأمة بحاجة إلى بيانه عليه الصلاة والسلام فقد بينه فكما كان أميناً في التبليغ كان أميناً في البيان [1] .

ولعل مما يساعد على تقرير ما نقول أن أكثر القائلين بالوقف ، هم من علماء الكلام ، وأبرز من ينسب إليهم المذهب : هم الأشاعرة وضم الغزالي إليهم القاضي ـ وهو هنا الجبائي ـ وجماعة من المتكلمين [2] .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٢٠١ — ٢٠٢) .

(٢) « المستصفى » (٤٦/٢) ويلاحظ هنا أن الذي يريده الغزالي من المتكلمين : علماء الكلام ، لا الباحثون على طريقة المتكلمين في الأصول وهم الشافعية ومن سلك نهجهم في أصول الفقه .

أما الأشعري [1] نفسه : فلم ينسب المذهب إليه بجزم ؛ ذكر العضد شارح ابن الحاجب عنه ، أنه مرة يقول بالوقف ، ومرة يحكم على ألفاظ العموم بالاشتراك وإن كان الاشتراك من بعض حجج الواقفية .

والوقف الذي نسب إلى القاضي ، أوضحه الغزالي بأنا لا ندري أوضع لها أم لا ؟ أو ندري أنه وضع لها ولا ندري أحقيقة منفرداً أو مشتركاً مجازاً . ولقد نأى ابن الحاجب بالمذهب عن الأحكام التكليفية حين ذكر ما قيل : أن الوقف في الاخبار دون الأمر والنهي [2] مع العلم أن أكثر الأحكام التكليفية مدارها على « افعل » « لا تفعل » وما هو في معناهما .

على أن عدم وجود آثار عملية للمذهب وكونه ـ فيما يبدو ـ أقرب إلى أهل الكلام ، لا يعفي من تحديد معالمه وبيان مداه والاهتمام بشأن الحكم عليه ؛ لأنه يحمل بين ثناياه شديد الخطر على الشريعة فيما لو خرج إلى نصوص الأحكام . وأي حاجة بنا للوقف بعد بيان من قلده الله أمانة البيان ، وإعطاء حرية الاجتهاد ضمن حدود الشريعة .

---

(١) هو علي بن اسماعيل ، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري ، مؤسس مذهب الأشاعرة ، ومن الأئمة المجتهدين ، بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب ، منها : (مقالات الإسلاميين) و (الإبانة عن أصول الديانة) توفي ببغداد سنة ٣٢٤ هـ .

(٢) « مختصر المنتهى » بشرح العضد وحاشية السعد (١٠٢/٢) وراجع الشوكاني في ارشاد الفحول (ص ١١٦) فقد ذكر تسعة مواطن للوقف حسب اختلاف أرباب المذهب ـ كان أكثرها يدور حول مسائل من العقيدة كالوعد والوعيد وحكم مرتكب الكبيرة ... الخ .

وأخيراً إذا كان ابن حزم يرى في بعض المالكية والحنفية والشافعية من الفقهاء قائلين بالوقف ، فذلك وقف يراه هو ، قد يكون ثمرة من ثمرات ظاهريته رحمه الله [1] .

وما حاول أن يلزمهم فيه من بعض المسائل ، كان لا غناء فيه ؛ إذ أنه لم يُقم دليلًا واحداً على تعطيلهم نصاً واحداً من نصوص الأحكام في كتاب أو سنة [2] .

فهو ينسب إليهم القول بالوقف من حيث الاتجاه ، ثم يتهمهم بالتناقض لأنهم لم يكونوا واقفية في الاستنباط من بعض النصوص ، ففي كتابه « الإحكام » يأتي بجملة من نصوص الأحكام ؛ كآية قطع السارق وآية جلد الزناة ، وآية التحريم بالرضاع [3] ، وبعد بيان الأحكام التي أخذوها من هذه النصوص والتي لم يسلكوا فيها نهجه في الاستنباط ، حكم عليهم بالتناقض ، فقال : (تناقضوا في هذه الآيات بلا دليل فحملوا بعضها على العموم وبعضها على الخصوص ، فتركوا قولهم بالوقف وحملوا على العموم ما قد صح الخصوص فيه) [4] .

وليت الامام أبا محمد اكتفى بتهمة التناقض ، بل نظمهم فيما بعد في سلك من جعلهم بمنزلة من قال : لما وجدت في الكلام كذباً كثيراً ،

---

(١) انظر « الإحكام » لابن حزم (٣/١٠٩) فما بعدها .

(٢) راجع « الإحكام » (٣/١٠٩ — ١١١) .

(٣) راجع المصدر السابق : (٣/١٠٩، ١١٧) وما بعدها .

(٤) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٣/١١١) فما بعد .

فأنا أحمله كله على الكذب ، ووجدت في الشريعة منسوخاً كثيراً لا يحل العمل به ، فأنا أحمله على أنه منسوخ ، أو أقف على العمل بجميعه[1] .

ألا إننا مع ابن حزم في أن تعطيل أي نص من نصوص الأحكام ليس من الاسلام في شيء ، بل هو حرب على الشريعة ، ولكننا نخالفه في تحديد من هم المعطلون لنصوص الأحكام ، فتهمة تعطيل النصوص أمر في غاية الخطورة ، لا نرى الصاقه باولئك الناس الذين كانوا في علمهم وسلوكهم وآثارهم منارات هدى ، ومعالم حق في طريق العمل بنصوص الكتاب الكريم والسنة الصحيحة ، على أساس علمي سليم ، يتسم بالمنهجية ورد الفروع إلى الاصول .

---

(١) المصدر السابق : (٣/١١١ - ١٢٥) .

المطلب الثالث

موقف العلماء من القول بالخصوص

أما أرباب الخصوص وهم الذين يحملون الألفاظ على بعض ما تقتضيه في اللغة دون بعض ، وهو أقل قدر يُتيقن بأنه مراد ، فكان مما استدلوا به على ما ذهبوا إليه ما يلي :

الحجة الاولى :

لقد احتجوا ببعض النصوص كقوله تعالى : « تُدَمِّرُ كُلَّ شيءٍ بأمر ربِّها »[1] . وقوله سبحانه : « وأوتيَتْ من كلِّ شيءٍ »[2] . وقوله جل وعلا : « ما تَذَرُ من شيءٍ أتَتْ عليهِ إلا جَعَلَتْهُ كالرَّميم »[3] .

وذلك بأن ألفاظ العام في هذه الآيات أريد بها الخصوص .

ففي الآيتين الأولى والثانية ورد لفظ « كل » التي يدعى أنها من ألفاظ العموم .

وفي الآية الثالثة نكرة في سياق النفي وهي كما يدعى تفيد العموم ،

---

(١) « سورة الاحقاف : ٢٥ » .

(٢) « سورة النمل : ٢٣ » .

(٣) « سورة الذاريات : ٤٢ » .

غير أنا علمنا أن الريح لم تدمر كل شيء في العالم ، وأن بلقيس لم تؤت كل شيء ... وهكذا .

ولكن ابن حزم لا يسلم بما فهمه أرباب الخصوص من هذه النصوص فكله لا حجة لهم فيه .

ففي قوله تعالى : « تُدَمِّرُ كُلَّ شيء » لم يذكر ذلك وأمسك ، بل قال « بِأَمْرِ رَبِّها » ، وإذن فهي قد دمرت **كل شيء على العموم من الأشياء التي أمر الله تعالى بتدميرها ؛ فصح بالنص عموم هذا اللفظ .**

وفي قوله : « ما تَذَرُ مِنْ شيءٍ أَتَتْ عليه إلا جَعَلَتْهُ كالرميم » إبطال لقولهم – كما يرى ابن حزم – لأنه إنما أخبر أنها دمرت كل شيء أتت عليه لا كل شيء لم تأت عليه [1] .

وأما قوله تعالى عن بلقيس « وأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شيء » فإنما حكى تعالى مخبراً به لنا عن علمه ، أو ما حققه الله من خبر من نقل إلينا خبره . وقد نقل الله تعالى إلينا أقوالاً كثيرة عن اليهود والنصارى ليست مما تصح .

ولئن جاء في الآيات على لسان سليمان عليه السلام قوله سبحانه : « سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الكاذبين » [2] فإن الله جل

---

(١) راجع « الإحكام » لابن حزم (١٠٢/٣ – ١٠٣) وانظر « كشف الأسرار » شرح المصنف على المنار (١١٥/١) .

(٢) وفي (٩٩/٣) من « الإحكام » قال : (وقد احتج عليهم – يعني أرباب الخصوص – بعض من تقدم من القائلين بالعموم فقال : ليس إلى وجود لفظ عام يراد به الخصوص سبيل البتة الا بدليل وارد يبين أنه منقول عن –

وعلا لم يخبرنا أن الهدهد صدق في كل ما ذكر فلا حجة لهم في هذه الآية أصلاً .

وفي ختام رده على احتجاجهم بهذه النصوص ، وأنه أريد بها الخصوص لا العموم . أورد عليهم قوله تعالى : « وجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وأبصاراً وأفْئِدَةً فما أغنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ ولا أبصارُهُمْ ولا أفْئِدَتُهُمْ مِنْ شيءٍ إذ كانوا يَجْحدونَ بآياتِ اللهِ »[1] .

وتساءل عن قوله تعالى في هذه الآية بأن سمعهم وأبصارهم وأفئدتهم لم تغن عنهم شيئاً أهو على عمومه ؟ أم يقولون : إنها أغنت عنهم شيئاً ؟ (فإن قلتم ذلك ، كذبتم ربكم ، وإن لم تقولوا ، تركتم مذهبكم الفاسد) .

على أن المتتبع لآي القرآن الكريم التي ترد فيها هذه الألفاظ يرى أن الأصل هو العموم ، وما أريد به الخصوص فإنما كان لدليل قام ، وعلى ذلك يقول ابن حزم في أعقاب مناقشته لهم بآية السمع والأبصار والأفئدة : (ومثل هذا في القرآن كثير جداً ، بل هو الذي لا يوجد غيره أصلاً في شيء من القرآن والكلام ، إلا في مواضع يسيرة قد قام

- مرئية الى غيرها كالدليل على تخصيص قوله تعالى : « تدمر كل شيء بأمر ربها » فصح بالنص وبالظاهر وبمقتضى اللفظ أنها لم تدمر من الأشياء الا ما أمرت بتدميره . وهذا لفظ خصوص لبعض الأشياء لا لفظ عموم لجميعها لكنه عموم لما قصد به وكذلك كل لفظ عموم أريد به الخصوص) قال : (فلما صح ذلك بطل ما احتجوا به من وجودهم لفظاً ظاهره العموم المطلق ويراد به الخصوص) .

(١) « الإحكام » لابن حزم (١٠٣/٣) وانظر شرح المصنف على المنار (١١٥/١) .

الدليل على خصوصها ، ولولا قيام الدليل على خصوصها لم يحل لأحد أن يحملها إلا على العموم وبالله التوفيق) [1] .

الحجة الثانية :

ومن حججهم - كما يقول أبو محمد - إنهم قالوا : لم نجد قط خطاباً إلا خاصاً لا عاماً فصح أن كل خطاب فإنما قصد به من بلغه ذلك الخطاب من العاقلين البالغين خاصة دون غيرهم .

ورد ابن حزم عليهم بقوله تعالى : « وهُوَ بِكُلِّ شيءٍ عليم » فإن هذا لا يمكن أن يحمل على الخاص ، وإلا كان الزيغ والخروج على ماجاء في الكتاب .

أما الاحتجاج بتوجيه الخطاب إلى البالغين العاقلين العالمين بالأمر دون غيرهم ، فإنما ذلك بنص وارد فيهم ، إذ أن الشرع حدد مناط التكليف ؛ فحيث كان الخطاب فالمقصود به من حدده الشارع ، فهو عموم لهؤلاء كلهم . ولم يقل أحد بأن العموم معناه أن يقصد بالخطاب العام ، كل موجود في العالم ، وإنما المقصود من اقتضاه اللفظ الوارد ، وكل ما اقتضاه الخطاب . فعلى هذا قلنا بالعموم .

وهكذا يريد القائلون بالعموم حمل كل لفظ على ما يقتضي ، ولو لم يقتض إلا اثنين من النوع فان ذلك عموم لهما ، لذا فانهم ينكرون تخصيص ما اقتضاه بلا دليل ، أو التوقفَ فيه بلا دليل .

---

(١) « الإحكام » في أصول الأحكام لابن حزم (١٠٣/٣) .

ففي قوله تعالى : « ولا تَنكِحوا ما نَكحَ آباؤكُمْ مِنَ النساء إلا ما قَدْ سَلَفَ »[1] يلتزم أرباب الخصوص ألا يحرموا كثيراً مما نكح الآباء إلا بدليل غير هذه الآية مبين لكل عين في ذاتها .

وفي قوله تعالى : « ولا تقتلوا النَفْسَ التي حَرَّمَ اللهُ إلا بالحق »[2] قد يلزم من مذهبهم إلا ينفذوا قتل نفس إلا بدليل .

وقل مثل ذلك في حديث رسول الله ﷺ عن الربا في الأصناف الستة حيث يقول : « الذَهَبُ بالذَهَبِ ، والفِضَةُ بالفِضَةِ ، والبُرُ بالبُرِ ، والشَعيرُ بالشَعيرِ ، والتَمْرُ بالتَمْرِ ، والملحُ بالملحِ ، مِثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد ، فاذا اخْتَلَفَتْ هذه الأصناف فبيعوا كَيْفَ شِئتُمْ إذا كان يداً بيد »[3] .

فمقتضى مذهبهم ألا يعتبر الربا في كل بر ، وكل شعير ، وكل تمر وكل ملح ، وكل ذهب ، وكل فضة[4] .

وإذا وقفنا عند قوله عليه الصلاة والسلام : « كلُ مُسكرٍ حرام »[5] نرى من لازم مذهبهم عدم حمل التحريم على كل مسكر ، بل على أقل ما يمكن أن يقع عليه التحريم ، مع أن تفسير النص بشكل سليم يقضي

---

(١) « سورة النساء : ٢٢ » .
(٢) « سورة الانعام : ١٥١ » .
(٣) الحديث بهذا اللفظ رواه أحمد ومسلم .
(٤) راجع « الإحكام » لابن حزم (٣/١٠٠) .
(٥) الحديث رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة وراجع « منتقى الأخبار » : (٨/١٨٠) والعزيزي مع « الجامع الصغير » : (٣/٨٧) .

بوجوب حمل التحريم في آية المحرمات على كل من ذكر منهم ، وحمله في آية القتل على كل نفس حرم الله قتلها إلا بالحق ، إذ أن القول بالعموم يقضي بداهة بانكار أن تستباح نفس بلا دليل .

كما يقضي بحمل التحريم في حديث أصناف الربا الستة على كل واحد منها بشكل كلي ، وحمله في حديث تحريم المسكر ، على كل مسكر يقع تحت تلك الكلية المطلقة الواردة في الحديث سواء أكان من العنب أم من غيره .

ولقد كان ابن حزم رحمه الله على حق حين قال : (وكل من تعدى هذا فقد أبطل حكم اللغة ، وحكم العقل ، وحكم الديانة) .

وهكذا يمكن أن يظهر عوار مذهب أرباب الخصوص ، حين يلزمهم ابن حزم في التحليل أو التحريم أن يفتشوا ـ لكل عين في ذاتها ـ عن دليل جديد [1] .

الحجة الثالثة :

وقال أرباب الخصوص : إن الخصوص هو القدر المستيقن دخوله تحت هذه الألفاظ ، لأنها إن كانت موضوعة له فهو المراد ، وإن كانت للعموم كان هذا القدر داخلاً في المراد . فعلى كلا التقديرين يلزم ثبوت أقل الجمع.

---

(١) راجع إحكام ابن حزم (٣/١٠٠) وانظر للرد على أرباب الخصوص أيضاً « الإحكام » (٣/١١٦ - ١٢٤) هذا ويلاحظ أن ابن حزم يكرر كثيراً ويؤكد قوله (لم ننكر تجن تخصيص العموم بدليل نص آخر أو ضرورة حس وانما أنكرنا تخصيصه بلا دليل) .

فلفظ « الفقراء والمساكين » مثلاً ينزل على أقل الجمع ، أما الباقي فمشكوك فيه ، ولا سبيل إلى إثبات حكم في الشك .

وهكذا يكون جعل هذه الألفاظ حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعلها للعموم المشكوك فيه [1] .

فساد وتناقض :

ونحن مع الإمام الغزالي في حكمه بفساد هذا الاستدلال ، وتناقضه أما الفساد : فلأن كون هذا القدر الذي يعنونه مستيقناً ، لا يدل على كونه مجازاً في الباقي ، وكون الفعل الواحد مستيقناً في الأمر لايوجب كونه مجازاً في التكرار .

وأما التناقض : فلأن قولهم : أن الثلاثة هو المفهوم فقط يناقض قولهم : الباقي مشكوك فيه ؛ لأنه إن كان هو المفهوم فقط فالباقي غير داخل قطعاً ، وإن كانوا شاكين في الباقي فقد شكوا في نفس المسألة فان الخلاف قائم في الباقي ، وأخطأوا في قولهم : إن الثلاثة مفهوم فقط [2] .

موقف الشيخ الخضري [3] :

وقد ذهب الخضري رحمه الله إلى تفسير كلام الغزالي بأنه عودة إلى

---

(١) « المستصفى » للغزالي : (٢/٤٥) .

(٢) راجع « المستصفى » : (٢/٤٥ - ٤٦) .

(٣) هو محمد بن عفيف الباجوري المعروف بالشيخ الخضري من علماء الشريعة الاسلامية والأدب وتاريخ الاسلام . تولى التدريس بمدرسة القضاء الشرعي مدة ١٢ سنة ثم كان استاذاً للتاريخ الاسلامي في الجامعة المصرية . له كثير من —

مذهب أرباب الوقف [1] . وله في رأينا أن يقول ذلك على ضوء مذهب الغزالي القائل بالعموم . غير أن ذلك لايجعلنا من القائلين بالوقف بعد أن أثبتنا رأينا في هذا المذهب من قبل ، فنحن نوافق الغزالي بأن كلام أرباب الخصوص في هذه الحجة الثالثة يحمل الفساد والتناقض .

على أن النسبة بين أرباب الخصوص وأرباب الوقف معروفة حتى عدوا عند كثيرين ـ كما أسلفنا من قبل ـ فريقاً منهم [2] .

أما صاحب « التلويح » فقد رد على هذا الاستدلال من قبل أرباب الخصوص بأمرين :

الأول ـ أن في حمل لفظ العموم على أقل الجمع ، إثبات اللغة بالترجيح وذلك لايجوز ؛ لأن اللغة لا تثبت إلا بالنقل كما هو معلوم ، ونحن من وراء اللغة في أمثال هذه الأمور .

الثاني ـ لو سلم هذا فإن حمل هذه الألفاظ على العموم ، أحوط ؛ لاحتمال أن يراد بها العموم ، فلو حملناها على أقل الجمع أضعنا غير هذا الجمع مما يدخل في العموم ، وذلك يؤدي إلى مخالفة الأمر وعدم الخروج

ـ المصنفات . منها : (أصول الفقه) (تاريخ التشريع الاسلامي) (نور اليقين في سيرة سيد المرسلين) (نقد كتاب الشعر الجاهلي) لطه حسين . توفي رحمه الله في القاهرة ودفن بها سنة ١٣٤٥هـ .

(١) « أصول الفقه » للشيخ الخضري (ص ١٨٤) .

(٢) راجع « المستصفى » (٤٨/٢) وانظر ما سلف (ص ٥٨٧) فما بعدها .

من العهدة عند العمر ؛ فالأخذ بالحيطة أولى حتى إذا قام دليل الخصوص جنحنا إليه [1] .

الحجة الرابعة :

واستدل أرباب الخصوص بما اشتهر عند العلماء [2] حتى صار مثلاً قولهم : (ما من عام إلا وقد خص منه) والظاهر أنه للأغلب حقيقة وفي الأقل مجاز تقليلاً للمجاز .

وأجيب عن هذا بأن الحاجة إلى دليل مخصص عند إرادة التخصيص في أنها للعموم ولا تحمل على الخصوص إلا بدليل وهو دليل المجاز في الخصوص والحقيقة في العموم .

ثم إن ظهور كونها حقيقة للأغلب ، الأمر المفهوم من كلمة : (ما من عام إلا وقد خص منه) إنما يكون عند عدم الدليل على أنه للأقل وقد توافرت الأدلة – كما سيأتي – أن الخروج من العموم إلى الخصوص لم يكن إلا بدليل [3] .

رأينا في مذهب الوقف والخصوص :

والذي نراه في القول بالوقف أو الخصوص [4] ، أنه مذهب يحمل في

---

(١) انظر « التلويح مع التوضيح » (٣٩/١) ابن الحاجب بشرح العضد (٢١٨/١) .

(٢) راجع حاشية المرآة الازميري (٣٥٠/١) .

(٣) راجع « المرآة » مع حاشية الازميري (٣٥٠/١) فما بعدها .

(٤) سواء في ذلك أاعتبرناهما مذهبين أم اعتبرنا القائلين بالخصوص فرقة من الواقفية .

ثناياه عوامل الحكم عليه وقد حكم عليه فعلاً بالانهزام فلا أثر له في فروع الفقه وأقوال الفقهاء وإنما ميدانه علم الكلام .

وحسبك أنه – كما تقدم – قد يؤدي لو عمل به إلى تعطيل بعض الأحكام عند الاستنباط من النصوص .

على أنه – والحق يقال – مجانب لما عليه العرب في لغتهم ومفهوم الخطاب فيها . ونصوص الكتاب والسنة – وهي عربية من لسان عربي مبين لا بد في فهمها من إدراك مدلولات الألفاظ في اللغة ، ونحن من ورائها ما دام لم يثبت لدينا اسم عربي شرعي جديد .

وقد رأينا في صدر هذا المبحث أن للعام عند العرب صيغاً تدل عليه وسيأتي تفصيل ذلك ، وجاءت خطابات الشارع عامة إلا ما قام الدليل على خروجه عن العموم .

وعلى أية حال يكفي أن يتنكب القائلون بالوقف أو الخصوص طريق اللغة وعرف الشرع ، ليكون مذهبهم غير ذي موضوع .

على أنا نعتقد – كما أسلفنا – أنه انهزام من معترك الاستنباط فلم يكن له أي أثر عملي وفي كتب الأحكام وآثار الأئمة خير دليل لما نقول .

المطلب الرابع

موقف أرباب العموم

استدل القائلون بالعموم — وهم الجمهور — على مذهبهم بنوعين من الأدلة عقلية ونقلية ونعرض فيما يلي للعقلية ثم للنقلية .

أولاً — الاستدلال العقلي :

كان للأئمة في الاستدلال العقلي لهذا المذهب مسالك نعرض لنماذج منها فيما يلي :

مسلك ابن حزم :

يرى ابن حزم في كتابه « الإحكام » : أن اللغة إنما وضعت ليقع بها التفاهم : فلا بد لكل معنى من اسم يختص به فلا بد لعموم الأجناس من اسم ، ولعموم كل نوع من اسم ، وهكذا أبداً إلى أن يكون لكل شخص اسمه . وبعد أن اتهم ابن حزم المخالفين لذلك بالسفسطة قال :

(ولا فرق بين الأخبار والأوامر في كل ذلك ، وكل اسم فهو يقتضي عموم ما يقع تحته ، ولا يتعدى إلى غير ما يقع تحته ، والوعد والوعيد في كل ذلك كسائر الخطاب ولا فرق[1] . ثم قال : (والحديث

---

(١) راجع « الإحكام » (١١٨/٣) .

والقرآن كله كلفظة واحـدة ، فلا يحـكم بآية دون أخرى ، ولا بحديث دون آخر ، بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض ، إذ ليس بعض ذلك أولى بالإيقاع من بعض ، ومن قال غير هذا فقد تحكم بلا دليل) [1] .

مسلك الشيرازي :

أما أبو إسحق الشيرازي : فقد استدل على أن للعموم صيغـة بأن العرب فرقت بين الواحد والاثنين والثلاثة فقالوا : رجل ، ورجلان ، ورجال ، كما فرقت بين الأعيان في الأسماء فقالوا : رجل ، وفرس ، وحمار ؛ فلو كان احتمال لفظ الجميـع للواحد والاثنين كاحتماله لما زاد ، لم يكن لهذا التفريق معنى . ثم إن العموم مما تدعو الحاجة اليه في مخاطباتهم ، فلا بد أن يكونوا قد وضعوا له لفظاً يدل عليه كما وضعوا لكل ما يحتاجون إليه من الأعيان [2] .

مسلك البزدوي :

وكذلك يرى البزدوي أن معنى العموم مقصود بين الناس شرعاً وعرفاً فلا بد أن يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر المقاصد ، إذ الألفاظ لا تقتصر عن المعاني التي يقصد بها تفهيم الغير [3] .

مسلك السرخسي :

أما السرخسي فقد قرر في أصوله (أن موجب العمل بالعـام قوله

---

(١) راجع « الإحكام » السابق : (٣/١١٨) .

(٢) راجع « اللمع » للشيرازي : (ص ١٥) .

(٣) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١/٣٠١) .

تعالى : « واتَّبِعوا ما أُنزِلَ إليكُم مِنْ ربِّكُمْ »[1] . والاتباع لفظ خاص في اللغة بمعنى معلوم ، وفي المنزل عام وخاص فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل ، والاتباع إنما يكون بالاعتقاد والعمل به وليس في التوقف اتباع المنزل فعرفنا أن العمل واجب في جميع ماأنزل على ما أوجبه صيغة الكلام إلا ما يظهر نسخه بدليل[2] .

مسلك الغزالي :

وقد أورد الغزالي جملة من أدلة أرباب العموم العقلية ونقدها جميعاً بإيراد العديد من الاعتراضات[3] .

ومن أهم هذه الأدلة ما رأيناه آنفاً من أن أهل اللغة قد عقلوا معنى العموم واستغراق الجنس واحتاجوا إليه ، فلا بد أنهم وضعوا له صيغة ولفظاً نظير وضعهم أسماء الأعداد والأنواع والأشخاص والاجناس التي عقلوها لحاجتهم إليها .

وأورد على هذا الدليل اعتراضات أهمها : أن هذا قياس واستدلال في اللغة ، . اللغة كثبت توقيفاً ونقلاً لا قياساً واستدلالاً بل هي كسنن الرسول عليه السلام .

ثم : إذا سُلّم أن ذلك واجب في الحكمة ، فمن أين لواضعي اللغة

(١) « سورة الزمر : ٥٥ » .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (١٣٥/١) .

(٣) راجع « المستصفى » : (٤٨/٢) مع « مسلم الثبوت » .

أن يكونوا معصومين من الخطأ ، حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها وهم في حكم من يترك ما لا تقتضي الحكمة تركه [1] ؟.

على أن الإمام الغزالي الذي تناول أدلة أرباب العموم بالنقد تبنى مذهب العموم وسلك سبيلاً اعتبرها الطريق المختار عنده لإثبات ذلك العموم.

مما دل على أن الغزالي لا ينقد المذهب نفسه ، وإنما ينقد الطرق التي اختارها أرباب العموم للاستدلال على صحة المذهب .

والطريق المختارة عنده في إثبات العموم ، تقوم على أن صيغ العموم يحتاج إليها في جميع اللغات لا في لغة العرب وحدها ، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها . واستدل على هذا الوضع بأمور أربعة [2] هي :

١ ـ الاعتراض على من عصى الأمر العام .

٢ ـ وسقوط الاعتراض عمن أطاع .

٣ ـ ولزم النقض والخلف عن الخبر العام .

٤ ـ وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة .

أما عن الأمرين الأول والثاني : فقد قرر الغزالي أن السيد إذا قال لعبده : من دخل اليوم داري فاعطه درهماً أو رغيفاً ، فأعطى كل داخل

---

(١) « المستصفى » (٢/٤٨) فما بعدها .

(٢) اعتبرها الشيخ الخضري رحمه الله ثلاثة إذ جعل الأول والثاني واحداً مع أن الغزالي صرح باعتبارها أربعة انظر : (ص ١٨٣) من كتابه « أصول الفقه » الطبعة الأولى .

لم يكن للسيد أن يعترض عليه ، فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً وقال : لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير وإنما أردت الطوال أو هو أسود وإنما أردت البيض ؟ فللعبد أن يقول : ما أمرتني بإعطاء الطوال ولا البيض بل بإعطاء من دخل ، وهذا دخل ، فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجها ، وقالوا للسيد : أنت أمرته بإعطاء من دخل وهذا قد دخل .

ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد وقال : لم لم تعطه ؟ فقال العبد : لأن هذا طويل . أو أبيض وكان لفظك عاماً فقلت لعلك أردت القصار أو السود ، استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له : ما لك وللنظر إلى الطول واللون ، وقد أمرت بإعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي [1] .

وأما لزوم النقض والخلف عن الخبر العام فيتضح فيما لو قال : ما رأيت اليوم أحداً ، وكان قد رأى جماعة ، كان كلامه خلفاً منقوضاً وكذباً ؛ فإن قال : أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً ، وهذه النكرة من صيغ الجمع ،فإن النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم .

وحين قال اليهود « ما أنزَلَ اللهُ على بَشَرٍ مِنْ شيء » قال تعالى : « قُلْ مَنْ أنزَلَ الكِتابَ الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس »[2] وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم ، ولو لم يكن عاماً لما ورد النقض

(١) راجع « المستصفى » (٢/٤٨) فما بعد .
(٢) « سورة الأنعام : ٩١ » وانظر « الكشاف » (٣/٣٤) .

عليهم ، فإن هم أرادوا غير موسى فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر[1] .

أما الاستحلال بالعموم : فإذا قال الرجل : أعتقت عبيدي وامائي ومات عقيب قوله ، جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء ، ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة . وإذا قال : العبيد الذين هم في يدي ملكٌ لفلان ، كان ذلك إقراراً محكوماً به في الجميع . وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في جميع اللغات لاينحصر .

ولا خلاف في أنه لو قال : أنفق على عبدي غانم ، أو على زوجتي زينب أو قال : غانم حر ، وزينب طالق ، وله عبدان : اسمها غانم ، وزوجتان اسمها زينب ، فتجب المراجعة والاستفهام لأنه أتى باسم مشترك غير مفهوم .

فإن كان لفظ العموم فيما وراء أقل الجمع مشتركا فينبغي أن يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار ، وينبغي أن يراجع الباقي ، وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها[2] .

دعوى القرائن ورد الغزالي عليها :

ولقد أتى الغزالي بما قد يرد من أن العموم فيما تقدم إنما كان بالقرائن وأجاب عن ذلك حيث قال :

(فإن قيل : إن سلم لكم ما ذكرتموه فإنما يسلم بسبب القرائن لابمجرد

---

(١) « المستصفى » (٢/٤٩) .

(٢) راجع « المستصفى » (٢/٤٩ - ٥٠) وانظر « تخريج الفروع على الأصول » : (ص ١١) بتحقيق المؤلف .

اللفظ . فإن عرى عن القرائن فلا يسلم . قلنا كل قرينة قدرتموها فعلينا أن نقدر نفيها ويبقى حكم الاعتراض والنقض كما سبق فإن غايتهم أن يقولوا : إذا قال : أنفق على عبيدي وجواري في غيبتي كان مطيعاً بالانفاق على الجميع لأجل قرينة الحاجة إلى النفقة ، أو أعط من دخل داري فهو بقرينة إكرام الزائر .

فهذا وما يجري مجراه إذا قدروه ، فسبيلنا أن نقدر أضدادها ، فإنه لو قال : لا تنفق على عبيدي وزوجاتي كان عاصياً بالانفاق ، مطيعاً بالتضييع ولو قال : اضربهم لم يكن عليه أن يقتصر على ثلاثة بل إذا ضرب جميعهم عد مطيعاً ولو قال : من دخل داري فخذ منه شيئاً بقي العموم [1] .

مسلك ابن الحاجب :

أما ابن الحاجب فقام استدلاله على أن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر ، والحاجة ماسة إلى التعبير فوجب وضع ألفاظ تدل على عادة كثير من المعاني التي وضعت لها ألفاظ تدل عليها لظهورها والحاجة إلى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد والاثنين والخبر والاستخبارات .

وكان ابن الحاجب وهو يثبت أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم ، قد قرر أن للعموم صيغة وذلك في قوله (فالنكرة في النفي للعموم حقيقة ، فللعموم صيغة) [2] .

---

(١) « المستصفى » (٢/٥٠) وانظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٣٠١) .

(٢) « مختصر المنتهى » بشرح العضد : (٢/٢١٦ - ٢١٧) .

وجاء الشوكاني من المتأخرين فاعتبر كلام ابن الحاجب في أثر الاستدلال على عموم النكرة الواردة في سياق النفي دليلًا من أدلة أرباب العموم العقلية .

فبعد أن أورد الدليل الأول الذي جاء به ابن الحاجب والذي تابعه فيه من تابعه قال : (واحتجوا أيضاً بأن السيد إذا قال لعبده : لاتضرب أحداً فهم منه العموم حتى لو ضرب واحداً عد مخالفاً والتبادر دليل الحقيقة والنكرة في النفي للعموم حقيقة ، فللعموم صيغة) [1] .

وإذا قارنا بين كلام الشوكاني وما ذكره ابن الحاجب – فيما ألمحنا إليه – عن النكرة رأيناه يأتي بكلام ابن الحاجب تماماً ويعتبره دليلًا مستقلًا إلى جانب الدليل الأول الذي جاء به القوم والذي يقوم على أن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر والحاجة ماسة إلى التعبير عنه .

والراجح عندنا أن الشوكاني قد تجوّز حين اعتبره دليلًا مستقلًا ونسبه إليهم مع أنهم قد اعتمدوا الدليل الأول ، كما سنرى عند من تأخروا تاريخياً عن ابن الحاجب .

وإذا كنا نريد اعتبار الكلام عن أحد أدوات العموم دليلًا قائماً بنفسه لأرباب العموم ، فهذا يمكن أن يقال في كل صيغة من صيغ العموم وأدواته .

موقف العلماء من دليل ابن الحاجب :

أ – لقد جاء العضد في شرحه لمختصر ابن الحاجب على هذا الدليل وأجاب عنه بأنه قد يستغني عن الوضع للعموم خاصة ، بالمجاز والمشترك

(١) « إرشاد الفحول » : (ص ١١٥) .

فلا يكون ظاهراً في العموم ، وذلك كخصوص الروائح والطعوم ، استغنى فيها عن الوضع بالتقييد بالاضافة ، نحو رائحة العود والمسك ، ولم يؤد ذلك إلى إهماله [1] .

ب ـ أما صدر الشريعة فقد أورد في توضيحه وتنقيحه هذا الدليل ولكن التفتازاني لم يسلم له ذلك وجاء عليه باعتراضين :

أولهما : ما رأيناه عند العضد من الاستغناء عن الوضع بالمجاز والمشترك [2] .

وأما الثاني : فهو أن في هذا الدليل اثبات الوضع بالقياس ، واللغة لا تثبت بالقياس [3] وذلك ما رأيناه عند الغزالي [4] .

ونحن نميل إلى ما ذهب اليه صاحب التلويح من أن ما استدل به ابن الحاجب جنوح إلى اثبات اللغة بالقياس ، وليس من حقنا أن نتحكم في وضع اللغة ، وانما نتلقاها سماعاً كما نطق بها أربابها واعتبروا مدلولات كلماتها في الخطاب .

ما نراه في هذه النقطة :

ونحن ـ على رأي لنا في الاستدلال العقلي لهذه النقطة ـ نميل إلى ما ذهب اليه ابن حزم والبزدوي والغزالي وغيرهم بأن اللغة انما وضعت ليقع بها التفاهم فلا بد لكل معنى من اسم يختص به فلا بد لعموم

---

(١) « شرح العضد لمختصر المنتهى » : (٢١٧/١) .
(٢) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٣٩/١) .
(٣) « التلويح » : (٣٩/١) .
(٤) راجع ما سلف (ص ٦١٦) فما بعدها .

الأجناس من اسم ، ولعموم كل نوع من اسم وهكذا أبداً إلى أن يكون لكل شخص اسمه [1] .

وبذلك يمكن تفادي ما ورد من اعتراض على ما جاء بـــه أولئك المستدلون ، ولعلنا لا نغالي اذا وقفنا مع الامام أبي محمد في أن عدم القول بالعموم على الأساس المذكور عكس للأمور على وجهها وافساد للحقائق .

ثانياً ـ الاستدلال النقلي

اذا كنا لا ننكر أهمية الاستدلال العقلي في هذا المضمار فان النقل هنا عن سلف هذه الأمة بعد نبيها أبلغ في الاستدلال وأقوى في الاحتجاج .

ومن هنا كانت عمدة أرباب العموم في الاستدلال على ما ذهبوا اليه من القول بالعموم وعدم العدول عنه الا بدليل ، ما ظهر من الاستدلال بالعموم عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة رضي الله عنهم على وجـــه لا يمكن انكاره .

فقد أجرى الصحابة ألفاظ الكتاب والسنة ـ وهم أهل اللغة والآخذون عن المبيّن عليه الصلاة والسلام ـ على العموم إلا ما دل الدليل على تخصيصه ولقد ثبت أنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم [2] فعلوا ذلك والرسول صلوات الله عليه بين ظهرانيهم يفقههم ويبين لهم ويسلك بهم سبيل الفهم السليم لكتاب الله عز وجل . وبيان ذلك فيما يلي :

---

(١) انظر ما سلف (٦١٤) فما بعد .

(٢) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخـــاري شرح أصول البزدوي (١/٣٠٣) .

١ – روى أبو جعفر الطبري في تفسيره عن أبي هريرة قال : « خرج رسول الله ﷺ على أُبيّ[١] وهو يصلي فدعاه : أي أُبي : فالتفت اليه أُبي ولم يجبه . ثم أن أُبياً خفف الصلاة ، ثم انصرف إلى النبي ﷺ فقال : السلام عليك أي رسول الله ! قال : وعليك ، ما منعك اذ دعوتك أن تجيبني ؟ فقال : يارسول الله كنت أصلي ، قال : أفلم تجد فيما أوحي إلي « استجيبوا للهِ وللرسولِ اذا دَعاكُمْ لما يُحييكُمْ » ؟ قال : بلى ، يارسول الله ! لا أعود[٢] .

ففي توجيه الرسول أخذ بالعموم إذ أن أبياً واحدٌ ممن وجه اليهم الخطاب .

٢ – وأخرج البخاري من باب « الخيل الثلاثة » من كتاب الجهاد عن أبي هريرة من حديث طويل جاء في آخره : فسئل رسول الله ﷺ عن الحمر الأهلية ، فقال : ما أنزل الله علي فيها إلا هذه الآية الفاذة الجامعة « فَمَنْ يَعْمَلْ مِثقالَ ذرَّةٍ خيراً يرَه ، ومنْ يعمل مِثقالَ ذرةٍ شراً يرَه[٣] » وفي رواية له قال : « سئل النبي ﷺ عن الحُمُر فقال : لم ينزل عليّ فيها شيء الا هذه الآية الجامعة الفاذة : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره[٤] » .

---

(١) هو الصحابي الجليل أبي بن كعب بن قيس الأنصاري البخاري أبو المنذر ، سيد القراء كان من أصحاب العقبة الثانية ، وشهد بدراً والمشاهد كلها ، وأخرج الأئمة أحاديثه في صحاحهم مات رضي الله عنه في خلافة عثمان رضي الله عنه سنة ٣٠ ه . « الاستيعاب » (٣٠/١) « الإصابة » (٣١/١) .

(٢) انظر « تفسير الطبري » (٤٦٦/١٣) .

(٣) « سورة الزلزلة : ٦ و ٧ » .

(٤) انظر « صحيح البخاري » (١٧٥/٥ – ١٧٦) « السنن الكبرى » للبيهقي (٢٣٠/٩) .

فاستدل رسول الله ﷺ بعموم « من » لما لم يذكر له حكم ، لأن السائل سأل عن صدقة الحمر ، وليس لها حكم خاص[1] .

فعلمنا ﷺ استنباط الحكم من العموم ، فيما ليس له حكم نصاً[2] .

أما أخذ الصحابة ومن بعدهم من الأئمة بالعموم فهو ثابت متوارث .

١ – فحين اختلف الصديق أبو بكر مع الصحابة في قتال مانعي الزكاة استدل عمر – كما يقول الآمدي[3] – بقوله عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » وهو عام[4] . ثم استدل أبو بكر

---

(١) قال ابن حجر : (والمراد أن الآية دلت على أن من عمل في اقتناء الحمر طاعة ، رأى ثواب ذلك ، وأن من عمل معصية رأى عقاب ذلك ، قال ابن بطال : فيه تعليم الاستنباط والقياس ، لأنه شبه ما لم يذكر الله حكمه في كتابه – وهو الحمر – بما ذكره من عمل مثقال ذرة من خير أو شر . إذ كان معناهما واحداً ، قال : وهذا نفس القياس الذي ينكره من لا فهم له عنده .

وتعقبه ابن المنير بأنه هذا ليس من القياس في شيء ، وإنما هو استدلال بالعموم وإثبات لصيغته ، خلافاً لمن أنكر أو وقف . وفيه تحقيق لإثبات العمل بظواهر العموم ، وأنها ملزمة ، حتى يدل دليل التخصيص ، وفيه إشارة إلى الفرق بين الحكم الخاص المنصوص والعام الظاهر ، وان الظاهر دون المنصوص في الدلالة) . « فتح الباري » (٦/٤٣) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (ص ١/٣٠١) « أصول السرخسي » (١/ ١٣٥) « الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية » لمحمود حمزة : (ص ٣٧٨ – ٣٧٩) .

(٣) « الإحكام » : (٢/ ٢٩٥) وانظر « أصول السرخسي » : (١/١٣٥) .

(٤) الحديث رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجه .

لما ذهب إليه بقوله تعالى « فإن تابوا وأقاموا الصلاة فخلوا سبيلهم » فرجعوا إلى قوله وهذا عام أيضاً .

وفي رواية أن أبا بكر عـدل إلى التعليق بالاستثناء وهو قوله ﷺ « إلا بحقها » فدل على أن لفظ الجمع المعرف للعموم .

٣ – وحين امتنع أبو بكر رضي الله عنه من توريث فاطمة رضي الله عنها من أبيها عليـه الصلاة والسـلام مع قوله تعالى « يوصِيكُمُ اللهُ في أولادِكُمْ للذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثيين[١] » احتج بقوله ﷺ : « لا نورث ما تركناه صدقة[٢] » .

وقد كان من فاطمة وعدد من الصحابة تساؤل عن وجود هذا الحديث ،

---

(١) « سورة النساء ١١ » .

(٢) الحديث أخرجه أحمد والشيخان عن عدد من الصحابة غير أبي بكر ، فعن عمر أنه قال لعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعيد وعلي والعباس : « أنشدكم الله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض ، أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : لا نورث ما تركناه صدقة ؟ قالوا : نعم » وعن عائشة : « أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي ، أردن أن يبعثن عثمان إلى أبي بكر يسألنه ميراثهن ، فقالت عائشة : أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا نورث ما تركناه صدقة » . وروى أحمد والترمذي وصححه عن أبي هريرة « أن فاطمة رضي الله عنهما قالت لأبي بكر : من يرثك إذا مت ؟ قال : ولدي وأهلي ، قالت : فما لنا لا نرث النبي صلى الله عليه وسلم قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : إن النبي لا يورث ولكن أعول من كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يعول ، وأنفق على من كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفق » راجع « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٨١/٦ — ٨٢) .

ليكون مخصصاً لعموم آية الميراث ؛ مما دل على فهمهم الطبيعي للعموم من نصوص الأحكام التي وردت بلغتهم .

٣ ـ ومنها احتجاج عبد الله بن مسعود على علي رضي الله عنهما في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها . إذ قال علي : إنها تعتد بأبعد الأجلين أخذاً من قوله تعالى « والذين يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أزواجاً يَتَرَبَّصْنَ بأنفُسِهِنَّ أربعَةَ أشهرٍ وعَشْراً[1] » وقوله تعالى « وأولاتُ الأحمالِ أجَلُهُنَّ أن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ[2] » أي عدتهن وضع حملهن ، وهذا يقتضي أنها تعتد بوضع الحمل ، والتاريخ غير معلوم فوجب القول بأبعد الأجلين احتياطاً .

وذهب ابن مسعود إلى أنها تعتد بوضع الحمل لا غير ؛ لأن قوله تعالى « وأولات الأحمال » متأخر في النزول عن قوله « والذين يُتَوَفَّوْنَ منكم ويذرون أزواجاً يتربصن .. الآية » وذلك قوله : (أتجعلون عليها التغليظ ، ولا تجعلون عليها الرخصة ، لنزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى « وأولاتُ الأحمالِ أجَلُهُنَّ أن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ[3] » ويعني

---

(١) « سورة البقرة : ٢٣٤ » .

(٢) « سورة الطلاق : ٤ » .

(٣) الحديث بهذا اللفظ رواه البخاري والنسائي ، وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه بلفظ « من شاء لاعنته ... » بعد أن بلغه أن علياً يقول : تعتد آخر الأجلين .

انظر « صحيح البخاري » في تفسير سورة البقرة (٢٩/٦) وفي تفسير سورة الطلاق (١٥٦/٦) : « معالم السنن » للخطابي (٢٩٠/٣ ـ ٢٩١) « فتح الباري شرح صحيح البخاري » لابن حجر (١٤٤/٨ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣) « نصب الراية » للزيلعي (٢٥٦/٣) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » للشوكاني (٣٠٤/٦) فما بعدها .

بسورة النساء القصرى سورة الطلاق حيث نزلت بعد سورة البقرة. والمراد ـ كما قال ابن حجر ـ بعض كل؛ فمن البقرة قوله « والذين يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ ويَذَرُونَ أزواجاً يَتَرَبَّصْنَ بأنفُسِهِنَّ أربعةَ أشهرٍ وعشراً» ومن الطلاق قوله: « وأولاتُ الأحمالِ أجَلُهُنَّ أن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ».

ووجه الاستدلال بهذه الواقعة على العموم، يراه البزدوي والسرخسي في أن ابن مسعود رضي الله عنه استدل بالعام في قوله « وأولات الأحمال» على أن عـدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل لا غير، وجعل الخاص في عدة المتوفى عنها زوجها منسوخاً بهذا العام في حق الحامل[1].

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (٣٠١/١ — ٣٠٣) « أصول السرخسي » (١٣٦/١) هذا: والتناسخ بين الآيتين هو ما يوجبه ظاهر كلام عبد الله بن مسعود لأول وهلة. ولكن أكثر العلماء على خلاف ذلك قال الخطابي: (فظاهر كلامه — يعني ابن مسعود — يدل على أنه حمله على النسخ فذهب إلى أن ما في سورة الطلاق ناسخ لما في سورة البقرة، وعامة العلماء لا يحملونه على النسخ بل يرتبون إحدى الآيتين عـلى الأخرى، فيجعلون التي في سورة البقرة في عدة الحوايل وهذه في الحوامل) ومن هنا أول ابن حجر كلام ابن مسعود بأنه: إن كان هناك نسخ فالمتأخر هو الناسخ، وبعد هذا التأويل قال: (وإلا فالتحقيق أن لا نسخ هناك بل عموم آية البقرة مخصوص بآية الطلاق) انظر « معالم السنن » للخطابي (٢٩٠/٣ — ٢٩١) « فتح الباري » (٥٠٢/٨).

قلت: وبين الحنفية وغيرهم اختلاف في الاصطلاح حول معنى التخصيص، فالتخصيص عند الحنفية ـ كما سيأتي ـ لابد أن يكون بدليل مستقل مقترن، ولا يشترط غيرهم الاقتران ومن هنا كان ما يسميه غير الحنفية تخصيصاً في بعض الأحيان يسميه الحنفية نسخاً.

ويرى عبد العزيز البخاري شارح أصول البزدوي أن كلًا من النصين في سورة البقرة، وسورة الطلاق، عام من وجه، خاص من وجه.

فقوله تعالى: «وأولات الأحمال» عام من حيث إنه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها.

وخاص من حيث إنه لا يتناول إلا أولات الأحمال.

وقوله تعالى: «والذين يُتَوَفَّوْنَ منكم ويذرون أزواجاً» خاص بالنسبة إلى الأول من حيث إنه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها.

عام من حيث إنه يتناول المتوفى عنها زوجها حاملًا كانت أو غير حامل. فنسخ قوله تعالى «وأولات الأحمال» بعمومه حكم هذا النص الخاص النسبي في حق الحامل لكونه متأخراً عنه[1].

وهكذا نرى أن كل واحد من علي وابن مسعود رضي الله عنهما عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة. إلا أن أحدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والآخر عمل بالمتأخر لمعرفته به.

هذا والذي رأيناه من مذهب ابن مسعود هو ما ذهب اليه الجمهور وهو الراجح عندنا: فأبسط ما يدرك لغة أن النص في سورة البقرة ظاهره العموم، وأن كل من مات عنها زوجها تكون عدتها أربعة أشهر وعشراً، ولكن النص في سورة الطلاق «والذين يتوفون ...» أخرج الحامل المتوفى عنها زوجها من العموم فصرف العام عن عمومه، وهو التخصيص،

(١) راجع «كشف الأسرار» شرح البزدوي (٣٠٢/١) «كشف الأسرار» مع «شرح المنار» للنسفي (١١٥/١ - ١١٦).

أما العمل بالنصين معاً جمعاً بين العام والخاص على هذه الصفة ، فلا يناسب ـ بعد معرفة التاريخ بين النصين ـ قوانين اللغة ولا قواعد الشرع [1]

٤ ـ ولما نزل قول الله تعالى : « لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله » سمع بذلك عبد الله بن أم مكتوم ، وكان ضرير البصر فأتى رسول الله ﷺ وشكا ضرارته وقال : يارسول الله والله لو أستطيع الجهاد معك لجاهدت ، فنزل قوله جل وعلا : « لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله [2] .

---

(١) قال الشوكاني في « فتح القدير » : (والحق ما قاله الجمهور ، والجمع بين العام والخاص على هذه الصفة لايناسب قوانين اللغة ولا قواعد الشرع ، ولا معنى لإخراج الخاص من بين أفراد العام إلا بيان أن حكمه مغاير لحكم العام ومخالف له . وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه أذن لسبيعة الأسلمية أن تتزوج بعد الوضع والتربص الثاني ، والتصبر عن النكاح) تفسير « فتح القدير » للشوكاني : (١/٢٢١ ـ ٢٢٢) .

(٢) « سورة النساء : ٩٥ » والحديث رواه عن ابن عباس الطبري في التفسير ، وقد رواه البخاري والترمذي والنسائي وغيرهم بألفاظ مختلفة ، وفي لفظ للبخاري من رواية البراء بن عازب رضي الله عنه أنه (لما نزلت : « لا يستوي القاعدون من المؤمنين » قال النبي صلى الله عليه وسلم : ادعوا فلاناً ، فجاء ومعه الدواة واللوح ، أو الكتف ، فقال : اكتب « لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله » وخلف النبي صلى الله عليه وسلم ابن أم مكتوم فقال : يا رسول الله أنا ضرير ، فنزلت مكانها : « لايستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ») . انظر « تفسير الطبري » (٩/٨٧ ـ ٩٣) « فتح الباري شرح صحيح البخاري » (٨/١٩٥ ـ ١٩٦) .

وهكذا عقل ابن أم مكتوم بعربيته وإدراك معاني ألفاظها عموم لفظ « المؤمنين » وخشي على نفسه إن لم يجاهد ، حتى جاءت الرخصة بقوله تعالى « غير أولي الضرر » حيث خروج هؤلاء من العموم الذي أفاده لفظ « المؤمنين » .

٥ ــ ولما نزل قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله حَصَبُ جهنم أنتم لها واردون » [١] قال ابن الزبعرى من الكفار : أنا أخصم لكم محمداً ، فجاء وقال : أليس عبد الملائكة وعبد المسيح ؟ فيجب أن يكونوا من حصب جهنم فأنزل الله تعالى « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » [٢] تبنيها على صرف العام عن شموله لبعض أفراده بالتخصيص ، ولم ينكر النبي ﷺ ولا أصحابه تعلقه بعموم الآية [٣] .

٦ ــ كذلك لما نزل قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » [٤] شقّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا : أيّنا لم يظلم نفسه فبين لهم النبي ﷺ أن الظلم المراد بالآية هو الشرك [٥] ، وليس على عمومه في شمول ما ينطوي تحته من أفراد .

---

(١) « سورة الأنبياء : ٩٨ » .

(٢) « سورة الأنبياء : ١٠١ » .

(٣) راجع « أسباب النزول » للواحدي (ص ٢٢٩ ــ ٢٣٠) تفسير ابن كثير (١٩٧/٣) فما بعد . تفسير ابن جزي (٣٣/٣) وانظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٣٠٣/١) .

(٤) « سورة الأنعام : ٨٢ » .

(٥) جاء هذا الخبر في الصحيح من رواية عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ــ

وفهم الصحابة للعموم من الآية ، هو الذي دعاهم إلى التساؤل والتخوف حتى طمأنهم رسول الله صلوات الله عليه ببيان المراد من الظلم الوارد في الآية ، وأنه أعلى أنواعه وهو الشرك [1] .

هذا : والذي أوردناه من الشواهد قليل جدا من كثير . وفي ذلك كله ما يدل على أن الصحابة كانوا يرون وجوب العمل بالعام ، وإجراءه على عمومه إلا إذا قـــام دليل على تخصيصه ، وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم [2] .

ـ فقد أخرجه الطبري في « التفسير » . كما رواه البخـــاري في الصحيح في كتاب الإيمان وفي التفسير ورواه مسلم والترمذي وأحمد . وانظر « تفسير الطبري » (٩٤/١١) فما بعد . « فتح الباري » لابن حجر (٨١/١ ، ٨٢ ، ٨ / ٢٢١ - ٢٢٢) « الموافقات » (١٥٨/٣) .

(١) هذا وقد ذكر ابن حجر في « الفتح » (٨٢/١) عن الخطابي أنه قال : (كان الشرك عند الصحابة أكبر من يلقب بالظلم ، فحملوا الظلم في الآية على ما عداه - يعني من المعاصي - فسألوا عن ذلك ...

غير أن ابن حجر قال عن كلام الخطابي : (وفيه نظر) وذهب إلى أنهم حملوا الظلم على عمومه ، الشرك فما دونه ، وهو الذي يقتضيه صنيع المؤلف يعني البخاري بقوله : ظلم دون ظلم . قال : (وإنما حملوه على العموم ، لأن قوله « بظلم » نكرة في سياق النفي لكن عمومهـــا هنا بحسب الظاهر - قال المحققون : إن دخل على النكرة في سياق النفي ما يؤكد العموم ويقويه نحو : (من) في قوله : ما جاءني من رجل ، أفاد تنصيص العموم ، وإلا فالعموم مستفاد بحسب الظاهر كما فهمه الصحابة من هذه الآية وبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن ظاهرها غير مراد ، بل هو من العام أي أريد به الخاص فالمراد بالظلم أعلى أنواعه وهو الشرك) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » (١٣٦/١) فما بعدها .

وبناء على هذا : نقل إلينا إجماعهم على اجراء قوله تعالى « الزانية والزاني » « السارق والسارقة » « ومن قُتِلَ مظلوماً » [1] « وذروا ما بقي من الربا » [2] « ولا تقتلوا أنفسكم » [3] « ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » [4] وقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لوارث » [5] « من ألقى السلاح فهو آمن » [6] ... الى غير ذلك مما لا يحصى - على العموم .

وذلك ما سلكه التابعون والأئمة من بعدهم قبل ظهور الواقفية في القرن الرابع كما سلف ، لذا كان القول بالتوقف أو بأخص الخصوص - كما يقول عبد العزيز البخاري - مخالفاً للاجماع فوجب رده [7] .

إيراد وجوابه :

وأهم ما أورد على الاحتجاج للعموم بهذا القول : القول بأن اجراء الصحابة ما ذكر من الآيات والأخبار على التعميم لم يكن بناء على عموم تلك الألفاظ وانما كان بناء على ما اقترن بها من العلل كالسرقة والزنا وقتل الظالم الى غير ذلك .

---

(١) « سورة الإسراء : ٣٣ »

(٢) « سورة البقرة : ٢٨٧ »

(٣) « سورة النساء : ٢٩ » .

(٤) « سورة المائدة : ٩٥ » .

(٥) انظر ما سلف (ص ١٧) .

(٦) انظر ما سلف (ص ١٢ - ٢٢) .

(٧) راجع « كشف الأسرار » شرح أصول البزدوي (٣٠٣/١) .

ذكر ذلك الامام الغزالي مع أنه من أرباب العموم لأنه ارتضى سبيلاً آخر للاستدلال كما مر [1] ،

وتابعه الآمدي فيه وهو من أرباب الخصوص [2] .

والواقع أن ذلك منقوض بأن المنقول احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم فقط ، وهم الذين نزل القرآن بلغتهم وهذا يقين .

وتوقع القرينة أو البيان شك ، ولا يترك اليقين للشك لأن في قولهم تعطيلاً المنقول ، واحالة عن سبب آخر لم يعرف .

ثم إن لزوم العمل بالمنزل ، كما قال السرخسي ، حكم ثابت الى يوم القيامة ، فلو كان ذلك في حقهم باعتبار دليل آخر ، ما وسعهم ترك النقل فيه ، ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر [3] .

كيف ورسول الله ﷺ المبلغ عن ربه أعطاه الله وظيفة البيان لكتابه وقد نقل إلينا بيانه عليه الصلاة والسلام . فما احتج به الصحابة رضوان الله عليهم ولا بيان معه والقرينة مشكوك بأمرها ، فمرده إلى العموم في هذه الأمثلة المتقدمة .

---

(١) راجع « المستصفى » (٢/٤٤ — ٤٥) أصول السرخسي (١/١٣٦) .

(٢) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي (٢/٣٠٨) .

(٣) وقد أيد شمس الأئمة ما قال بحديث أبي بكر حين بلغه اختلاف الصحابة في نقل الأخبار حيث جمعهم فقال : إنكم إذا اختلفتم فمن بعدكم يكون أشد اختلافاً ... الحديث إلى أن قال : فيكم كتاب الله تعالى ، فأحلوا حلاله ، وحرموا حرامه . قال السرخسي : (ولم يخالف أحد منهم في ذلك ، فعرفنا أنهم عرفوا المراد بعين ما هو المنقول إلينا ، لا بدليل آخر غير منقول إلينا) أصول السرخسي (١/١٣٦) .

ثم إن فتح هذا البـــاب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن ، فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر في تتبع موارد الاستعمال [1] .

رأينا في الموضوع

ونحن أميل ما نكون إلى الدليل النقلي من اللغـــة وعمل الصحابة رضوان الله عليهم حسب سليقتهم وما رسمه لهم المبين عن الله صلوات الله وسلامه عليه .

والطابع العربي للقرآن والسنة ، هو الذي يجعلنا أقل ميلًا إلى الأدلة المنطقية في أمر هو أقرب ما يكون إلى صميم اللغـة وطبيعة التعبير في اللسان العربي إلى جانب عرف الاستعمال الشرعي .

ويغلب على الظن أن أكثر الأصوليين عندما كتبوا في أصول الفقه كانوا متأثرين بالطابع المنطقي والفلسفي . واذا كان تفسير النص قـــد وضعت له القواعد ورسمت له المناهج ، فعلينا أن لا ننسى أبداً أن نصوص القرآن والسنة عربية قبل كل شيء ووراءها مقاصد للشريعة .

وعلى أية حال فقد ثبت بالمعقول والمنقول صحة ما ذهب اليه القائلون بالعموم ، وهو الاتجاه الذي نراه ونؤمن بوجوب اعتباره أساساً من أسس الفهم لكتاب الله وسنة رسوله عند تفسير النصوص .

أ ــ وذلك لأنه الاتجاه الذي يتسم بطابع الحفاظ على مفاهيم اللغـة التي نزل بها الوحي .

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » (٣٩/١) .

ب — كما أنه الاتجاه الذي تضمن معه سلامة اتباع السلف في نهجهم المأخوذ عن المبين عن ربه محمد صلوات الله عليه .

ج — وهو بعد ذلك كله الاتجاه الذي يباعد بين المكلف وبين أي احتمال لتعطيل نص من نصوص الأحكام .

د — وقد مر بنا في أكثر من مناسبة ، أن العرب قد عرفت العموم في لسانها واستعملت له الصيغ التي تدل عليه حتى رأينا إماماً كالشافعي بعد أن يوضح في رسالته ما هو معلوم من طبيعة اللسان العربي في خطابه بالعموم ، عقد للعام عدة أبواب .

فباب في بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص .

وباب في بيان ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص .

وباب في بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به كله الخاص ...

وضرب أمثلة لكل منها توضح ما أراد[1] .

من ذلك قوله رحمه الله : « فانما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها . وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويستغنى بأول هـذا منه على آخره . وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه . وعاماً ظاهراً يراد

---

(١) « الرسالة » (٥٣ — ٦٢) . وانظر : « الصاحبي » في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها لابن فارس (ص ١٢٥ — ١٢٩) « المزهر » في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي : (٢٧٦/٢ — ٢٣٥) .

به الخاص . وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره . فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره[1] » .

وفي أعقاب ما قررناه يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية :

١ ـ القول بالعموم يتسق مع طبيعة اللغة التي نزل بها الكتاب ، ومع عرف الاستعمال لدى المبين عليه الصلاة والسلام وأصحابه والسلف من بعدهم .

٢ ـ القول بالعموم قول بالخصوص وزيادة .

٣ ـ القول بالوقف في نصوص الأحكام تعطيل لأحكام الله كما قال ابن حزم .

٤ ـ القول بالخصوص دون قرينة أو مخصص أقل ما فيه الخروج على اللغة العربية التي بها نزل الكتاب .

---

(١) « الرسالة » : (ص ٥١ ــ ٥٢) . وانظر البرهان للزركشي (٢/٢٧٠ ــ ٢٧٣) .

المبحث الثاني

تخصيص العام

كان فيما رأيناه من الحديث عن المذاهب فيما وضعت له صيغ العموم، ان الجمهور من المتكلمين والحنفية ـ وهم أرباب العموم ـ متفقون على أن العام موضوع لاستغراق ما يصدق عليه من الأفراد ، ولذا فهو يوجب الحكم في جميع هذه الأفراد الداخلة تحته ، وذلك كقوله تعالى : « إن الله بكل شيء عليم » وقوله سبحانه « وما من دابةٍ في الأرض إلا على الله رزقُها » .

ونريد أن نبين الآن : أن العام كثيراً ما يرد الدليل الدال على صرفه عن العموم وإرادة بعض الأفراد التي يشملها وذلك هو التخصيص ، مثل قوله تعالى : « ولله على الناس حِجُّ البيت من استطاع اليه سبيلا » حيث قصر العقل الوجوب الوارد في النص على المكلفين دون غيرهم مع أن لفظ « الناس » عام يشمل المكلفين وغيرهم كالصبيان والمجانين ، ونظائر ذلك في الكتاب والسنة كثيرة[1] .

فالتخصيص : هو (صرف العام عن عمومه وإرادة بعض ماينطوي تحته من أفراد) وسنعرض أهم الجوانب التي تتعلق به من حيث تفسير النصوص فيمايلي:

---

(١) مثل تخصيص الحديث الصحيح : « لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً » لعموم قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فإن هذا يقتضي عموم القطع ، فخص بالحديث ما دون ربع دينار فلا قطع به . وانظر : « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » (١٣١/٧) .

المطلب الأول

موقف العلماء من جواز التخصيص

لم يتفق العلماء على عدم وجود من يخالف في جواز التخصيص ؛ فبينا يطالعنا الغزالي بأنه لا يعلم خلافاً في ذلك ، يحدثنا الآمدي وابن الحاجب وابن الهمام أن شذوذاً قـــد خالفوا في الأمر ، ولعل الغزالي لم يعبأ بهذا الشذوذ .

جاء في المستصفى : (لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل : إما بدليل العقل أو السمع أو غيرهما ، وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى : « خالقُ كلِ شيء » و « تُجبى اليه ثمراتُ كلِ شيء »[1] و « تدَميرُ كلَ شيء بأمر ربها » و « أوتيت من كل شيء » وقوله : « فاقتلوا المشركين[2] » « والسارقُ والسارقةُ » « والزانيةُ والزاني » « ووَرِثَهُ أبواه[3] » و « يوصيكم الله في أولادكم[4] » و « فيما سَقَتِ السماءُ العُشْر[5] » .

---

(١) « سورة القصص : ٥٧ » .

(٢) « سورة التوبة : ٥ » .

(٣) « سورة النساء : ١١ » .

(٤) « سورة النساء : ١١ » .

(٥) بهذا اللفظ ذكر الغزالي الحديث في « المستصفى » وهو مـــا رواه —

فإن جميع هذه العمومات مخصصة بشروط في الأصل والمحل والسبب ، وقلما يوجد عام لا يخصص . مثل قوله « والله بكل شيء عليم » فإنه باق على العموم [1] .

أما الآمدي : فقد قرر في كتابه « الإحكام » : أن اتفاق القائلين بالعموم قائم على جواز تخصيصه على أي حال كان من الإخبار والأمر ، خلافاً لشذوذ لا يؤبه لهم في تخصيص الخبر .

وما أجمله الغزالي في استدلاله على جواز تخصيص العام فصله الآمدي حين أثبت أن جواز التخصيص قائم على الشرع والمعقول .

أ ــ أما في الشرع : فقد وقع التخصيص في الكتاب كقوله تعالى : « اللهُ خالقُ كلِ شيء » ، وهو على كل شيء قدير » وليس خالقاً لذاته ولا قادراً عليها وهي شيء ، وقوله تعالى : « ما تَذَرُ من شيء أتت عليه الا جَعَلَتْه كالرميم » وقد أتت على الأرض والجبال ولم تجعلها رميما . وقوله تعالى : « تدمر كلَّ شيء » و « أوتيت من كل شيء » إلى غير ذلك من

ــ الشافعي في « الأم » (١٨٠/٧) . وقد روى أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا مسلماً عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « فيما سقت السماء والعيون أو كان عَثَرياً العشر ؛ وفيما سقي بالنضح نصف العشر » لكن لفظ النسائي وأبي داود وابن ماجه « بعلاً » بدل « عثَرياً » والعثري : بفتح العين المهملة وفتح الثاء المثلثة وكسر الراء وتشديد التحتانية هو الذي يشرب بعروقه من غير سقي » « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » (٤١٩/٤) « نصب الراية » للزيلعي : (٣٨٥/٢) .

(١) راجع « المستصفى » (٢٧/٢) طبع مصطفى محمد سنة ١٣٥٦ هـ أولى .

الآيات الخبرية المخصصة ، حتى إنه قد قيل : لم يرد عام الا وهو مخصص إلا في قوله تعالى « وهو بكل شيء عليم » ولو لم يكن ذلك جائزاً لما وقع في الكتاب[1] .

ب ـ أما عن الاستدلال بالمعقول : فقد قرر الآمدي أنه لا معنى لتخصيص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقة فيه إلى جهة الخصوص بطريق المجاز والتجوز غير ممتنع في ذاته .

وأضاف الآمدي إلى ما سبق قوله : (ويدل على جواز التخصيص الأوامر العامة ، وان لم نعرف فيها خلافاً ، قوله تعالى « اقتلوا المشركين » مع خروج أهل الذمة عنه وقوله تعالى : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما » « والزانيةُ والزاني فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما مائة جلدةٍ » مع أنه ليس كل سارق يقطع ، ولا كل زان يجلد ، وقوله تعالى « يوصيكم اللهُ في أولادكم للذكَرِ مثلُ حَظِ الانثيين » مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عنه[2]) .

أما ابن الحاجب فقد اقتصر على قوله : (التخصيص جائز الا عند شذوذ) دون أن يحاول مناقشة المخالفين أو الرد عليهم واكتفى بأن ذلك من الشذوذ .

---

(١) راجع « الاحكام الآمدي » (٢/٤١٠) ، وانظر : البرهان في علوم القرآن الزركشي (٢/٢٧١ — ٢٧٣) « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٣٤) مطبعة السعادة سنة ١٣٢٧ ﻫ .

(٢) راجع « الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/٤١٠ — ٤١١) .

وجاء شارحه القاضي العضد ليستدل ويرد بما رد به الغزالي والآمدي ولكن بإيجاز[1] .

وهكذا نرى أنه إلى جانب المعقول ـ وهو أنـــه لا يترتب على التخصيص محال ؛ لأنه عدول عن الحقيقة إلى المجاز بدليل ـ توافرت النصوص على وقوع التخصيص . وإذن فهو جائز لا محالة .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى » مع شرحه للعضد وحاشية السعد (٢/١٣٠) ، وانظر التحرير مع التقرير والتحبير (١/٢٤٣ — ٢٤٥) . وثبوت التخصيص جعل الخضري رحمه الله يعتبر أنه لا داعي للاشتغال بالاعتراض وجوابه في هذا المقام فقال : (ولما كنا لا نعقل أن يوجد شخص يرى الحجر على المتكلم أن يتكلم بلفظ عام ينتظم أفراداً ثم يبين بكلام متصل به أنه يريد بعض أفراد هذا العام لا كلها ، وخصوصاً بعد أن ثبت وجود هـذا النوع في كلام الله وكلام رسوله وكلام الناس في متعارفهم ؛ لم نشأ أن نشتغل بالاعتراض والجواب في هذا المقام) ، « أصول الفقه » للخضري (ص ٢١٢ — ٢١٣) .

المطلب الثاني

التخصيص بين الجمهور والحنفية

اذا كان الاتفاق واقعاً ـ الا عند شذوذ ـ على جواز تخصيص العام بالدليل ، وذلك بصرفه عن عمومه إلى ارادة بعض الأفراد التي يتناولها ، فإن الخلاف واقع بين الجمهور والحنفية فيما يجب توفره في الدليل الذي يدل على هذا الصرف ليكون ذلك تخصيصاً .

مذهب الجمهور

فالجمهور يرون أن صرف العام عن عمومه في شمول ما ينطوي تحته من أفراد وقصره على بعض تلك الأفراد هو التخصيص والبيان مطلقاً[1] سواء أكان الدليل الذي صرف العام عن عمومه وقصره على بعض أفراده مستقلاً أم غير مستقل ، وسواء أكان موصولاً في العام بالذكر أم منفصلاً عنه .

إلا أنهم يشترطون فيه إذا كان منفصلاً عن العام أن لا يتأخر وروده عن العمل بهذا العام ، فإن تأخر وروده عن العمل به كان

---

(١) راجع « الرسالة » للشافعي (ص ١٤٨) ابن الحاجب مع العضد والسعد (١٢٩/١) .

نسخاً للعام لا تخصيصاً له ، وفرق بين النسخ الذي هو رفع الحكم بالدليل وبين التخصيص الذي هو بيان أن المراد من العام بعض أفراده [1] .

ولهذا كان التخصيص عندهم : هو صرف العام عن عمومه وقصره على بعض ما يتناوله من الأفراد لدليل يدل على ذلك . قال ابن الحاجب : (التخصيص قصر العام على بعض مسمياته) [2] .

---

(١) والعلماء بعد تعريفهم للنسخ بأنه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر ذكروا عدداً من الوجوه التي بها يفترق النسخ عن التخصيص . منها : أن التخصيص لايكون إلا لبعض الأفراد والنسخ يكون لها كلها . ومنها : أن النسخ يتطرق إلى كل حكم سواء أكان ثابتاً في حق شخص واحد أم في حق أشخاص كثيرة ، والتخصيص لايتطرق إلا إلى الأول . ومنها : أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص ، ومنها : ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص ؛ فإنه بيان المراد باللفظ العام ومنها : أن التخصيص بيان ما أريد بالعموم . والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ . ومنها : ان النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب ، والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع . ومنها أن التخصيص يجوز أن يكون بالإجماع والنسخ لا يجوز أن يكون به . ومنها : أن التخصيص لا يدخل في غير العام ، أما النسخ فإنه يرفع حكم العام والخاص . وعند الحنفية لا بد من اقتران المخصص بالعام والاتصال به . بينما يكون الناسخ متأخراً عن العام ومتراخياً عنه ليكون رافعاً للحكم عن بعض الأفراد بعد ثبوته لها .

انظر : « ارشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٤٢ - ١٤٣) المدخل الى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (ص ١١٣) « اصول الفقه » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ٤٢٨ - ٤٢٩) .

(٢) راجع « مختصرالمنتهى » مع « شرح العضد » و « حاشيةالسعد » (١٢٩/١)

وعرفه الشوكاني بقوله : (هو إخراج بعض ما كان داخلاً تحت العموم على تقدير عدم المخصص)[1] .

المخصصات وأنواعها

هذا وقد دل الاستقراء على أن الدليل المخصص إما أن يكون مستقلاً وإما أن يكون غير مستقل .

المخصص المستقل :

فالمخصص المستقل هو ما لا يكون جزءاً من النص الذي ورد فيه اللفظ العام وهو على عدة أنواع أهمها :

١ ـ دليل الحس : فإذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك مخصصاً للعموم ، وبه خصص قوله تعالى حكاية عن بلقيس ملكة سبأ « وأوتيت من كل شيء » وما كان في يد سليمان ـ كما يقول الغزالي ـ لم يكن في يدها وهو شيء . كما خصص بالحس قوله تعالى « تدمر كل شيء بأمر ربها » فقد خرج من العام الوارد في النص السماء والأرض وأمور كثيرة دل عليها الحس .

٢ ـ دليل العقل : وذلك كما في النصوص التي ورد فيها الخطاب بتكاليف شرعية على سبيل العموم كقوله جل ثناؤه « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » وقوله « فمن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ » .

---

(١) راجع « ارشاد الفحول » (ص١٤٢) وانظر أصول الخضري (ص٢٠٨) .

فالخطاب بالحج والصوم للعموم ، ولكن العقل قد دل على إخراج من ليس أهلًا للتكليف كالصبي والمجنون لاستحالة تكليف من لايفهم [1] .

هذا وقد ذكر العلماء أن هنالك من أنكر جواز التخصيص بالعقل وكان ممن ردّ عليهم مقالتهم هذه أبو الحسين البصري ، وأبو حامد الغزالي

أ ـ أما البصري فقد رد عليهم بمسألة التكليف بالعبادة ودخول الصبي والمجنون تحت الخطاب ، أو عدم دخولها . وذلك ما جاء في كتابه المعتمد من أنه يقال لهؤلاء : (أتعلمون بالعقل أن الله سبحانه لم يرد بقوله : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » المجانين والأطفال أم لا ؟ فإن قالوا : نعلم ذلك لكننا لا نسميه تخصيصاً ، خالفوا في الاسم ووافقوا في المعنى ، وقيل لهم : ليس للتخصيص معنى إلا أن يخرج من الخطاب بعض ما تناوله من الأشخاص .

وإن قالوا بالثاني فهو فاسد ؛ لأن الصبي والمجنون لا يمكنهما فهم المراد لا على جملة ولا على تفصيل ، وإرادة الفهم ممن لا يتمكن منه تكليف لما لايطاق ، وتعالى الله عن ذلك [2] .

ب ـ أما الغزالي فقد كان في مسلكه أكثر وضوحاً حين أورد على لسان المفكرين لاعتبار العقل مخصصاً إيرادين وأجاب عنهما :

---

(١) راجع المعتمد لأبي الحسين البصري ج ١ مخطوطة معهد المخطوطات بالجامعة العربية (فيلم) جمع الجوامع لابن السبكي مع شرح المحلى وحاشية البناني (٢/٢٤ ـ ٢٥) .

(٢) راجع « المعتمد » لأبي الحسين البصري ج ١ فيلم معهد المخطوطات بالجامعة العربية .

الإيراد الأول ـ أن المخصص يجب أن يكون متأخراً والعقل سابق على أدلة السمع .

الإيراد الثاني ـ أن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لا يمكن أن يتناوله اللفظ .

وقد أجاب عن الإيراد الأول بأن تسمية الأدلة مخصصات تجوز ، والمقصود أن الدليل يعرّف إرادة المتكلم ، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً . قال في ذلك : (ودليل العقل يجوز أن يبين لنا أن الله تعالى ما أراد بقوله : « خالق كل شيء » نفسه وذاته ، فإنه وإن تقدم دليل العقل فهو موجود أيضاً عند نزول اللفظ ، وإنما يسمى مخصصاً بعد نزول الآية لا قبله)[1] .

وأجاب عن الإيراد الثاني ـ وهو أن خلاف المعقول لايمكن دخوله تحت اللفظ ـ بأنه يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان ، ولكن يكون قائله كاذباً ، ولما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع[2]

٣ ـ دليل العرف : والعرف قولي وعملي[3] .

أ) فالقولي : هو استعمال اللفظ في معنى هو غير تمام مدلوله بحيث

---

(١) راجع « المستصفى » (٢/٢٧) مطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٦هـ اولى .

(٢) راجع المصدر السابق ، وانظر التحرير مع التقرير والتحبير (١/٢٤٣) .

(٣) انظر : رسالة نشر العرف لابن عابدين . المجموعة (٢/١١٥) ، وتاريخ التشريع الاسلامي ومصادره لاستاذنا محمد سلاّم مدكور (ص ٢٤) .

إذا أطلق انصرف إليه من غير قرينة [1] ، وقال ابن أمير الحاج : (هو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لايتبادر عند سماعه إلا ذلك المعنى) [2]

وطريقة تكوين العرف القولي : أن يتفق على هجر المعنى الأصلي للفظ ، ونقل هذا اللفظ بواسطة الاستعمال الشائع المتكرر إلى المعنى الثاني .

مثال ذلك : إطلاق الدرهم على النقد الغالب ، مع أنه كان يطلق في الأصل على كل فرد من أفراد الدراهم [3] .

وهذا النوع من العرف متفق على أنه يخصص العام : ففي قول الله تعالى : « وأحَلَّ اللهُ البيعَ وحَرَّمَ الرِّبا » البيع بالمعنى اللغوي هو المبادلة في المال وغيره ، وبالمعنى الشرعي مبادلة المال بالمال ؛ فحين يراد تفسير هذا النص يؤخذ البيع على المعنى الذي هو في عرف الشارع لا المعنى اللغوي ، فيخصص به العموم . وفي شأن الدراهم قال العلماء : إذا ذكر لفظ الدراهم في عقد من العقود ينصرف إلى النقد الغالب للبلد لا إلى كل فرد من أفراد تلك الدراهم ، حملا للفظ على معناه العرفي ،

---

(١) راجع « المستصفى » (٣٤٧/١) فما بعد . مع مسلم الثبوت (٣٤٥/١) رسالة نشر العرف لابن عابدين . العرف والعادة في رأي الفقهاء لأحمد فهمي أبو سنة (ص ١٨ - ١٩) .

(٢) « التقرير والتحبير مع التحرير » (٢٨٢/١) .

(٣) « التقرير والتحبير » (٢٨٢/١ - ٢٨٣) نشر العرف لابن عابدين ، العرف والعادة لأبي سنة (ص ١٨ - ١٩) .

فيخصص العام بالعرف [1] .

ب) أما العرف العملي : فهو ما تعارف عليه النـاس وجرى عليه العمل عندهم ، سواء أكان ذلك عاماً كاستصناع الأواني والأحـذية ، ودخول الحمام من غير تعيين زمن ولا أجرة ، أو خاصاً ببلد كتعارف أهل العراق إطلاق لفظ الدابة على الفرس ، وكتعارف أهل البوادي على اعتبار الأنعام رأس المال عندهم ، أو بملة كجعـل العيد الأسبوعي للمسلمين يوم الجمعة ، وسبب هذا العرف هو التعامل [2] .

ولقد اختلفت أنظار العلماء في تخصيص العام بالعرف العملي :

فذهب الحنفية وجمهور المالكية إلى التخصيص ، بحيث يحمـل العام على ما يقضي به العرف [3] . وذهب العلماء الآخرون إلى عدمه [4] .

---

(١) نهاية السول للاسنوي شرح منهاج الأصول للبيضاوي (٢/٤٦٩ ـ ٤٧٠) مع تعليق الشيخ بخيت . التحرير مـع التقرير والتحبير (١/٢٨٢) العرف والعادة في رأي الفقهـاء للشيخ أبي سنة (ص ٩١) . المدخل لاستاذنا الشيخ مصطفى الزرقا (٢/٨٨٢) .

(٢) رسالة نشر العرف لابن عابدين من مجموعة الرسائل (٢/١١٥ ـ ١١٦) العرف والعادة لأحمد فهمي أبو سنة (ص ١٩) .

(٣) راجع « التحرير » مع التقرير والتحبير (١/٢٨٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/١٤٣) هذا : وأما القرافي من المالكية فقد ذهب غير هذا المذهب وقرر أن العرف لا يصلح لتخصيص اللفظ ولا تقييده ، وتابعه على رأيه خليل بن اسحاق المالكي . الفروق للقرافي (١/١٧٣ الفرق/٢٨) العرف والعادة لأبي سنة (ص ١٢٤) المدخل الفقهي العام لأستاذنا مصطفى الزرقاء (٢/٨٨٨) .

(٤) راجع « منهاج البيضاوي » مع شرحه للأسنوي (٢/٤٦٩) فما بعدها ، التحرير مـع التقرير والتحبير (١/٢٨٢) العرف والعادة في رأي الفقهـاء (ص ٩١ ـ ٩٤،١٢٤) .

وعلى هذا : لو كان الطعام الغالب في البلد الذي جرى فيه العرف هو البر ، وقال الشارع : حرمت الربا في الطعام ، اقتصرت الحرمة على الغالب من الطعام - وهو البر - عند القائلين بالتخصيص وعمّت في كل ما يطعم عند غيرهم .

ومن أمثلة ذلك : تخصيص الوالدات في قوله تعالى : « والوالدات يُرْضِعْنَ أوْلادَهُنَّ حَوْلَيْن كاملين لمنْ أرادَ أن يُتم الرضاعة » .

فلفظ « الوالدات » عام في هذا النص ، ولكن العرف خص منه الوالدة الرفيعة القدر التي ليس من عادة مثيلاتها ارضاع أولادهن إن كان يقبل ثدي غيرها للمصلحة العرفية كما ذهب إلى ذلك الإمام مالك رحمه الله . وهكذا أصبح العام وهو « الوالدات » قاصراً على غير هذا النوع الذي خصه العرف العملي [1] .

وعلى أية حال فسواء أكان العرف قولياً أم عملياً ، لا بد أن يكون موجوداً عند صدور العام الذي يراد حمله عليه وبيانه به . ولذلك كان من الأهمية بمكان معرفة معهودات العرب في أساليب كلامهم في بيئتهم التي كانت مهبط الوحي ومتنزل الشريعة .

أما إذا كان العرف طارئاً فلا يمكن تخصيص العام به ، إلا إذا كان عاماً وأمكن رده إلى أصل من الأصول الشرعية ، كالإجماع السكوتي بأن يجري العرف في عصر المجتهدين بفعل شيء أو تركه ويقرُّ منهم ،

---

(١) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي (١/٢٠٤) الفروق للقرافي (١/١٨٧) .

وكالسنة التقريرية بحيث يجري عرف بأمر في عصر النبي ﷺ فيرد إليه العرف ، ونسبة التخصيص إليه تجوز [1] .

رأينا في التخصيص بالعرف :

والذي يظهر لنا أن التخصيص بالعرف ، ضمن الحدود التي ذكرنا يتلاءم كل الملاءمة مع قصد الشارع ، في حرصه على فهم الشريعة التي نزلت بلسان عربي ، فإذا وضعنا في الاعتبار عادات العرب الذين نزل فيهم الكتاب العربي ، وراعينا عرفهم في الألفاظ والمعاني ومدلولات الخطاب ، كان ذلك خير عون لفهم كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام [2] .

ومن هنا قرر الشاطبي في الموافقات أنه (لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري عاداتها حالة التنزيل من عند الله والبيان من رسوله ، لأن الجهل بها موقع في الاشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة) .

وقد أتى الشاطبي لذلك بعدة أمثلة كان منها قوله تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » إذ (يحتمل أنه أمر بالاتمام كما يحتمل أنه أمر بأصل الحج ، فإذا علم أن العرب كانوا قبل الإسلام آخذين به ، ولكن على تغيير بعض الشعائر ، ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك في وثنياتهم ، علم أن هذا أمر بالاتمام ، وإزالة النقص الذي أحدثته وثنيتهم .

---

(١) راجع « المستصفى » (٣٤٨/١) أميرية ، إعلام الموقعين (٨٩/٣) ، العرف والعادة في رأي الفقهاء لأحمد فهمي أبو سنة (ص ٩٥) .

(٢) العرف والعادة في رأي الفقهاء للشيخ أحمد فهمي أبو سنة (ص ٥ – ٦) .

وإنما جاء بإيجاب الحج نصاً في قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً [1] .

كما أن اعتبار العرف في هذا المجال يؤكد طابع الاتساع والشمول في هذه الشريعة والقدرة على مواصلة طريقها الانساني مهما تطور الزمن [2] .

٤ – النص من الكتاب والسنة : سواء أكان وارداً بعد ذكر العام أي موصولاً به أم منفصلاً عنه . وأمثلة ذلك كثيرة في القرآن والحديث .

أ) فمن تخصيص العام بنص مخصوص به ، قوله تعالى في شأن الصيام : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » .

فإن قوله « فمن شهد » عام في دلالته على وجوب الصيام على كل من ثبت له دخول شهر رمضان من المكلفين ، وقد صرف هذا العام عن عمومه ، فخص منه المريض والمسافر ، فلهما أن يفطرا ويقضيا . وكان التخصيص بنص مستقل موصول بالعام في النزول وهو قوله جل ثناؤه : « ومن كان مريضاً أو على سَفَرٍ فعدةٌ من أيامٍ أُخَر » [3] .

ومن ذلك قول الله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » .

فإن لفظ « البيع » في هذا النص عام يشمل كل ما يطلق عليه مبادلة مال بمال ، والربا مبادلة مال بمال فيدخل في عموم لفظ البيع ولكن

---

(١) راجع « الموافقات » (٣/١٥١) .
(٢) المدخل الفقهي العام الى الحقوق المدنية لأستاذنا مصطفى الزرقاء (٢/٨٢٤) .
(٣) « سورة البقرة : ١٨٤ » .

الربا خص من هذا العموم بنص مستقل عن جملته موصول به في النزول ، وهو قوله تعالى « وحرم الربا » فتبين من النصين أن البيع مصروف عن عمومه في شمول جميع الأفراد التي تنطوي تحته بالنسبة لحكمه وهو حل التعامل بتلك الأفراد ، فالربا محرم ، قصر عموم البيع عن شموله بالحل [1] .

ب) ومن تخصيص العام بنص منفصل عنه قول الله جل ذكره في شأن عدة المطلقات « والمطلقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأنفُسِهِنَّ ثلاثةَ قروء » .

فهذا النص يوجب بعمومه العدة ثلاثة قروء على كل مطلقة سواء أكانت حاملاً أم حائلاً ، وسواء أكان طلاقها بعد الدخول أم قبله .

ولكن قوله تعالى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » [2] يدل على أن المطلقة الحامل مخصوصة من هذا العموم ، وكذلك قوله تعالى « يا أيها الذينَ آمنوا إذا نَكَحْتُمُ المؤمناتِ ثم طلقتموهن من قبل أن تَمَسوهُنَّ فما لكم عليهم مِنْ عِدَّةٍ تعتدونها » [3] يدل على أن المطلقة قبل الدخول لاتجب عليها العدة، فيكون هذا النص مخصصاً لعموم المطلقات في الآية الأولى صارفاً للنص عن عمومه حيث لا يشمل اللواتي يكون طلاقهن قبل الدخول [4] .

ومن ذلك أيضاً قول الله تعالى « والذين يُتوَفَّوْن منكم ويذرون

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » (١/٤٤) أصول الفقه للبرديسي (ص٤٠٧).

(٢) « سورة الطلاق : ٤ » .

(٣) « سورة الأحزاب : ٤٩ » .

(٤) « تفسير القرطبي (١٤/٢٠٢) أصول الفقه لاستاذنا البرديسي (ص٤٠٧).

أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعةَ أشهرٍ وعَشْراً » فهذا النص يدل بعمومه على أن كل متوفى عنها زوجها فعدتها أربعة أشهر وعشرة أيام ولكن قوله تعالى « وأولات الأحمال أجَلُهُن أن يضعن حملهن » خصص هذا العموم فصرف عن عمومه وخرجت منه الحوامل بحيث حدد انتهاء عدتهن بوضع الحمل[1] .

ومنه أيضاً قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة[2] » مع قول الرسول ﷺ في شأن البحر حين سئل عن حل الوضوء بمائه « هو الطهور ماؤه الحل ميتته[3] » .

فلفظ « الميتة » في الآية الكريمة عام يشمل كل ميتة سواء أكانت ميتة من حيوان البحر أو البر ، ولكن الحديث صرف هذا العام عن عمومه فخصص الميتة بغير البحر ، فأصبحت الميتة المحرم أكلها لا تشمل هذه الميتة ؛ فحيوان البحر حلال لا تلزم فيه الذكاة الشرعية التي تلزم في غيره من أجل الحل .

---

(١) راجع « الإحكام » في أصول الأحكام للآمدي (٢/٤٦٥) .

(٢) « سورة المائدة : ٣ » .

(٣) روى أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله إنا نركب البحر ، ونحمل معنا القليل من الماء ، فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هو الطهور ماؤه الحل ميتته » « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » (١/٢٤) وانظر « الهداية مع فتح القدير والعناية » (١/٤٧ - ٤٨) .

المخصص غير المستقل

إذا كان المخصص المستقل هو ما لا يكون جزءاً من النص المشتمل من العام فان المخصص غير المستقل هو ما يكون جزءاً من هـذا النص المشتمل عليه ، فهو غير تام بنفسه . وله عدة أنواع أهمها ما يلي :

١ - الاستثناء المتصل كقوله تعالى : « مَنْ كَفَرَ بالله من بعد إيمانه إلا مَنْ أُكْرِهَ وقلبه مُطمئنٌ بالإيمان [١] » .

فإن قوله « من كفر بالله » عام يشمل كل كافر ، ولكن الاستثناء في قوله « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » صرف هذا العام عن عمومه وجعله قاصراً على من كفر راضياً مختاراً [٢] .

---

(١) « سورة النحل : ١٠٦ » .

(٢) هذا وقد ذكر العلماء للاستثناء أحكاماً كثيرة كان منها : حكم الجمل المتعاقبة بالواو ونحوها إذا دخلها الاستثناء . فقد ذهب أصحاب الشافعي إلى أن الاستثناء يرجع إلى جميعها ، وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يرجع إلى الجملة الأخيرة ، وقد انبنى على ذلك اختلاف في بعض الأحكام . ومن هذا القبيل قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهـادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا » . فالشافعية يرتفع رد شهادة الفاسق عندهم إذا تاب ، كما يرتفع الفسق بناء على الاستثناء إلى جميع الجمل . أما الحنفية فقد ردوا شهادة المحدود بالقذف وإن تاب ، بناء على عودة الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط . انظر « البرهان » لإمـام الحرمين (لوحة ١٠١ - ١٠٣) « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف (٢٠٧ - ٢٠٨) « التحرير مع شرحه تيسير التحرير » (٣٠٢/١) فما بعدها ، « الإحكام » للآمدي (٤٣٧/٢) .

٢ – الشـرط – كقوله تعـالى في آية المواريث : « ولكم نِصْفُ ما ترك أزواجُكُمْ إن لم يكن لهن ولد[1] » .

فحالة عدم الولد للزوجة ، هي الشرط الذي قصر استحقاق الأزواج لنصف ما تركت الزوجة من الميراث ولولا هـذا الشرط ، لأفاد النص استحقاق الأزواج النصف في جميـع الحالات .

ومن ذلك قوله جل ثناؤه : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناحٌ فيما طعِموا اذا ما اتقوا وأحسنوا ...[2] » الآية . أي اذا تركوا ما نهى الله عنه .

فهذا الشرط خصص عموم الآية فيما جاءت فيه .

٣ – الصفـة : قال الشوكاني : (والمراد بها هنا : المعنوية – على ما حققه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور في علم النحو[3]) .

فهذه الصفة تصرف العـام عن شموله . وتوجب قصره على ما توجد فيه فقط ، وذلك كقوله تعالى : « ومن لم يَسْتَطِـعْ مِنْكُم طوْلا أن يَنْكِـحَ المحصناتِ المؤمناتِ فمما ملكت أيمانُـكُمْ من فتياتكم المؤمنات » .

فلفظ « الفتيات » في الآية عام يشمل المؤمنات وغير المؤمنات ولكن وصفه بالمؤمنات ، جعله مقصوراً على المؤمنات دون غيرهن ، فالذي يحل من ملك اليمين لغير مستطيع الطول ، هو الفتاة الموصوفة بالإيمان .

---

(١) « سورة النساء : ١٢ » .
(٢) « سورة المائدة : ٩٣ » .
(٣) راجع « إرشاد الفحول » (١/١٥٣) .

٤ ـ الغاية : وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها ، وذلك كقوله تعالى : ولا تقربوهن حتى يَطْهُرْنَ ، وقوله « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » .

وقد قيد التخصيص بالغاية من قبل بعض المتأخرين ، وذلك بأن يتقدمها لفظ يشملها لو لم يؤت بها . قال صاحب إرشاد الفحول : (وقد أطلق الأصوليون كون الغاية من المخصصات ولم يقيدوا ذلك ، وقيد ذلك بعض المتأخرين بالغاية التي تقدمها لفظ يشملها لو لم يؤت بها كقوله تعالى : « حتى يؤتوا الجزيةَ عن يدٍ وهم صاغرون[1] » .

فان هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين ، أعطوا الجزية أو لم يعطوها[2] .

٥ ـ وقد عد ابن الحاجب من هذه المخصصات : بدل البعض من الكل[3] ، وذلك كقولك : أكرم القوم علماءهم ، ومثّل له الشوكاني بقوله تعالى : « ثم عَمُوا وصَمُّوا كثير منهم[4] » .

هذا : وقد ذكر القرافي في « تنقيح الفصول » أن المخصصات عند المالكية خمسة عشر وكانت :

١ ـ العقل ٢ ـ والإجماع ٣ ـ والكتاب بالكتاب ٤ ـ والقياس

---

(١) « سورة التوبة : ٢٩ » .
(٢) « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٤) .
(٣) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/١٣٢) .
(٤) « سورة المائدة : ٧١ » .

الجلي والخفي ولو كان العام كتاباً أو سنة متواترة ٥ – والسنة المتواترة بمثلها ٦ – والكتاب بالسنة المتواترة ٧ – والكتاب بخبر الآحاد ٨ – والكتاب والسنة بفعله وإقراره عليه السلام ٩ – والعادات ١٠ – والشـرط ١١ – والاستثناء ١٢ – والصفة ١٣ – والغاية ١٤ – والاستفهام ١٥ – والحس .

ويرى أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أن كثيراً من هذه المخصصات ليست في حقيقة الأمر مخصصات وإنما هي قرائن حالية أو قيود في القول لا يتم الكلام إلا بها ، فالعقل والحس من القرائن الحالية والاستثناء والشرط والصفة والغاية قيود .

ولا يصح في نظر أستاذنا أن تحسب هذه الأمور على المالكية ؛ (لأن غيرهم سلم بمعناها وإن لم يعطها الاسم الذي أعطوا) . فليس تقييد العام بها موضع الخلاف وإنما الخلاف في تسميتها مخصصات .

ولست أدري سر التخوف على المالكية من أن تحسب عليهم هـذه الأمور من المخصصات ما دام الأمر يدور في ساحة الاصطلاح ، وماذا عليهم إذا سموا أمراً من الأمور مخصصاً وأسماه غيرهم قيداً أو قرينة ، ما دمنا نسلم أن تقييد العام بما ذكروا ليس موضع خلاف وإنما الخلاف في تسميتها كلها مخصصات . وإذا كان إمام كالقرافي يرتضي ذلك ويعـد خمسة عشر مخصصاً للعام ، فمعنى ذلك أن هـذا أمر مقرر في المذهب ومعروف عند المحققين ، فلماذا نتخوف على المالكية ما ارتضوه لأنفسهم في دائرة منهج لتفسير النصوص خرّجوا فيه الفروع على الأصول ، وقد ذكر القرافي نفسه في مقدمة كتابه أنه يذكر ما يتعين أن يكون على خاطر الفقيه من أصول

الفقه وقواعد الشرع واصطلاحات العلماء حتى تخرج الفروع على القواعد والأصول ، فإن كان فقه لم يخرّج على القواعد فليس بشيء [1] .

مذهب الحنفية

أما الحنفية : فانهم يشترطون في الدليل ليكون مخصصاً للعام أن يكون مستقلاً عن جملة العام مقارناً له في الزمان ، بأن يردا عن الشارع في وقت واحد [2] وذلك كقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فإن دليل التخصيص في هذه الآية مستقل مقارن ، وكقوله سبحانه : « فمن شهد منكم الشهر فليَصُمْه ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر » فهذا تخصيص أيضاً لأن الدليل المخصص مستقل مقترن بالعام .

ولذلك جاء عبد العزيز البخاري بعدة تعاريف وقرر أن المعتبر عند الحنفية أن التخصيص هو : قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن .

قال في كشف الأسرار : (فقيل : تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام ، وقيل : هو إخراج ما تناوله الخطاب عنه ، وقيل . هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص ، وقيل : هو قصر العام على بعض مسمياته) وبعد أن أورد ذلك كله قال : (وفي كل هذه

---

(١) انظر « مالك » (ص ٢٧٠) لأستاذنا أبي زهره ، « تنقيح الفصول » (ص ٥٦ - ٨٦) مع « الذخيرة » .

(٢) « التوضيح مع التلويح » (٤٢/١) فما بعد . « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٣٠٦/١) .

العبارات كلام ، والحد الصحيح على مذهبنا أن يقال : هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن)[1] .

وهكذا نرى أن الدليل غير المستقل كالاستثناء والشرط والغاية والصفة ، لا يسمى صرف العام عن عمومه بواسطته تخصيصاً ، بل يسمى قصراً ، لأنه لا بد للتخصيص عند الحنفية من معنى المعارضة وليس في الاستثناء والصفة ونحوهما ذلك[2] .

وإذا كان الدليل مستقلاً ، ولكنه لم يكن مقارناً للعام بل متراخياً عنه ، فلا يسمى قصر العام بواسطته على بعض أفراده تخصيصاً ، بل نسخاً أي رفعاً للحكم كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » بالنسبة لقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فان ذلك نسخ جزئي عندهم لا تخصيص .

وكقول الرسول ﷺ في شأن البحر : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته »[3] . بالنسبة لقول الله تعالى : « حرمت عليكم الميتة » .

وذلك ما قرره عبد العزيز البخاري حين تكلم عن المحترزات في تعريف التخصيص فقال : (وبقولنا : « مقترن » احتراز عن الناسخ فإنه

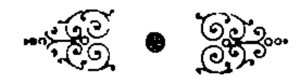
---

(١) راجع « كشف الأسرار » شرح أصول البزدوي (٣٠٦/١) .
(٢) انظر « أصول الفقه » للخضري (ص ٢٠٨ — ٢٠٩) .
(٣) انظر ما سلف (ص ٩٤) .

إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخاً لا تخصيصاً[1]) .

هذا : وبناء على أن دليل التخصيص عند الحنفية يجب أن يكون مستقلاً مقترناً ، انحصر المخصص للعام عندهم في ثلاثة أشياء هي : العقل ، والعرف ، والنص المستقل المقترن بالعام .

ولهذا رأينا في الأمثلة المتقدمة أن ما أسماه غير الحنفية تخصيصاً لم يكن عند الحنفية كذلك ؛ لأن حد التخصيص عندهم هو غيره عند أولئك[2] .



---

(١) راجع « كشف الأسرار » شرح أصول البزدوي : (١/ ٣٠٧) ، وانظر : « التوضيح مع التلويح » (١/٤٢ – ٤٣) .

(٢) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/ ٤٢ – ٤٣) « أصول الخضري : (ص ٢٠٨) فما بعدها .

أنواع العام

وفي أعقاب التخصيص نريد أن نبين أنه ثبت للعلماء نتيجة لاستقراء النصوص وادراك أساليب الخطاب فيها أن العام يتنوع حسب وروده إلى أنواع ثلاثة :

الأول – **ما أريد به العموم قطعاً** : وهو العام الذي صاحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه ، فإذا ورد في النص عام على هذه الشاكلة ، حكمنا بعمومه على وجه القطع ، فكان شاملًا لكل ما يستغرقه من أفراد .

وذلك كما في قوله تعالى : « وما مِنْ دابةٍ في الأرض إلا على الله رزقها » وقوله سبحانه : « خلق السماواتِ والأرض » وقوله جل وعلا : « وجعلنا من الماء كل شيء حي[1] » .

ففي كل واحدة من الآيات الثلاث : تقرير سنة إلهية لا تتبدل ولا يطرأ عليها التخصيص ، لذا كان العموم مقطوعاً به في كل منها جميعاً ولا يحتمل أن يراد به الخصوص[2] .

---

(١) « سورة الأنبياء : ٣٠ » .

(٢) راجع « الرسالة » للشافعي : (ص ٥٣ – ٥٤) «أصول الفقه » للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف (ص ٢١٩) « أصول الفقه » لأستاذنا البرديسي (ص ٤٠٤) .

وذلك قول الشافعي في شأن الآيتين الاولى والثانية : (فكل شيء من سماء وأرض وذي روح ، وشجر ، وغير ذلك : فالله خلقه ، وكل دابة فعلى الله رزقها ، ويعلم مستقرها ومستودعها) [1] .

الثاني – **ما أريد به الخصوص قطعاً** : وهو الذي اصطحب بقرينة تنفي أن يكون العموم مراداً ، وتدل على أن المراد من هذا العام إنما هو بعض الأفراد .

مثال ذلك قول الله جل ذكره : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » .

فلفظ « الناس » في هذا النص عام يشمل المكلفين وغيرهم كالأطفال والمجانين ، ولكن هذا العام أريد به خصوص المكلفين ؛ لأن العقل يقضي بخروج الصبي والمجنون ، فتخصيص العام بالعقل في النص المذكور ، جعل من المقطوع به أن العام وهو « الناس » مراد منه الخصوص .

ومثله قوله تعالى : « ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ، ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه [2] » .

فكل من « أهل المدينة » و « الأعراب » في الآية عام أريد به خصوص القادرين ، لأن العقل يقضي بخروج العجزة . وهكذا كان المراد من العموم في الآية من أطاق الجهاد من الرجال .

على أنه ليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي ، أطاق الجهاد ، أو لم يطقه [3] .

---

(١) « الرسالة » : (ص ٥٤) .
(٢) « سورة التوبة : ١٢٠ » وانظر «أصول الفقه » لخلاف (ص٢١٩) .
(٣) راجع « الرسالة » للامام الشافعي : (ص ٥٤) .

ومثله أيضاً قوله سبحـــانه : « وما لَكُمْ لا تُقاتلون في سبيلِ الله والمستضعفين من الرجـــالِ ، والنساء والولدان الذين يقولون : رَبَّنَا أخْرِجْنا من هذه القريةِ الظالِمِ أهلـُها واجعل لنا من لَدُنْك ولياً ، واجعل لنا من لدنك نصيراً » [1] .

ففي قوله : « القرية الظالم أهلها » عموم أريد به الخصوص ، لأن كل القرية - كما يقول الشافعي - لم يكن ظالماً ، فقد كان فيهم المسلم ، ولكنهم كانوا مكثورين ، وكانوا فيها أقل [2] .

الثالث - **العام المطلق** : - وهو الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه ، ولا قرينة تنفي دلالته ، نجد ذلك في أكثر النصوص التي وردت فيها صيغ العموم مطلقة عن القرائن اللفظية أو العقلية أو العرفية .

وهذا النوع من أنواع العـام ظاهر في العموم ، حتى يقوم الدليل على تخصيصه [3] مثل قوله تعالى : « والمطلقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأنفُسِهِنَّ ثلاثةَ قُروء » .

---

(١) « سورة النساء : ٥٧ » هذا : والمراد بالقرية هنا « مكة » قال أبو جعفر الطبري : (والعرب تسمي كل مدينـة « قرية » - يعني : التي قد ظلمتنا أهلها - وهي في هذا الموضع ، فيما فسر أهل التأويل « مكة ») « تفسير الطبري » (٥٤٣/٨) .

(٢) انظر « رسالة الشافعي » (ص ٥٥) .

(٣) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٤٠ - ١٤١) « أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص ١١٩ - ٢٢٠) « أصول الفقه » لأستاذنا البرديسي (ص ٤٠٤) .

الفرق بين العام الذي أريد به الخصوص والعام المطلق :

ومما سبق يتبين الفرق بين العام الذي أريد به الخصوص والعام المطلق .

فالأول : هو العام الذي يرد ـ حين يرد ـ وقد صاحبته قرينة تدل على أن المراد به الخصوص لا العموم ، وذلك كما في خطابات التكليف العامة ، وقد رأينا منها آنفاً قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلًا » حيث تدل القرينة على أن المراد به بعض الأفراد التي يشملها ، وهذا ـ كما أسلفنا ـ ظاهر في دلالته على العموم حتى يقوم دليل على التخصيص ، بحيث يراد بعض أفراده دون بعض [1] .

أما الثاني : فهو مطلق عما ينفي احتمال تخصيصه ، وعما ينفي دلالته على العموم .

---

(١) هذا وقد جاءت الفروق التي ذكرناها على لسان العلماء تفريقاً بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص ، وقد جاء الشوكاني في إرشاد الفحول بعدد من المذاهب في ذلك : منها ما ذكره عن ابن دقيق العيد أن العام المخصوص أعم من الأول وقد أوضح ذلك بقوله : (ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولاً ما دل عليه ظاهر العموم ثم أخرج بعد ذلك ما دل عليه اللفظ ، كان عاماً مخصوصاً ولم يكن عاماً أريد به الخصوص ، ويقال : إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أخرج ، وهذا متوجه إلى قصد العموم بخلاف ما إذا نطق بالعام مريداً بعض ما يتناوله) .

وبعد عرض المذاهب في التفريق قرر الشوكاني أن العام الذي أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير ، وأما العام المخصوص فهو الذي لا تقوم قرينة عند تكلم المتكلم به على أنه أراد به بعض أفراده فيبقى متناولاً لأفراده على العموم ، وهو عند هذا التناول حقيقة . فإذا جاء المتكلم بما يدل على إخراج البعض منه كان على الخلاف المتقدم ـ يعني خلاف العلماء حول العام بعد تخصيصه ـ هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز) « ارشاد الفحول » : (ص ١٤٠ ـ ١٤١) وانظر ما ذهب اليه صاحب المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل في « المدخل » : (ص ١١٢ ـ ١١٣) .

المبحث الثالث

دلالة العام

المطلب الأول

دلالة العام بين القطعية والظنية

لقد كانت أدلة أرباب العموم على مذهبهم ـ كما رأينا ـ واضحة كل الوضوح بحيث انتصر هذا المذهب ، وظهرت آثاره في استنباط الأحكام، إذ سانده العقل وطبيعة اللغة ، وموارد الاستعمال عند السلف رحمهم الله .

ولكن الذي اختلفت فيه أنظار القائلين بالعموم هو دلالة العام على ما يشمل من أفراد .

وقد فرقوا بين أن يكون عاماً قد دخله التخصيص ، وبين أن يكون عاماً لم يدخله التخصيص .

أ ـ أما النوع الأول ـ وهو العام الذي دخله التخصيص ـ فهم متفقون على أن دلالته على مابقي من الأفراد بعد أن خص منها البعض : دلالة ظنية لا قطعية ، فيجوز تخصيصه بالدليل الظني كخبر الواحد والقياس بلا خلاف [١] .

---

(١) راجع « أصول السرخسي (١/١٣٤) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٢٩٤) .

ومرد ذلك عندهم ، أن الغالب في الدليل الذي يدل على التخصيص لا بدّ أن يكون معللاً بمعنى قام عليه التخصيص ، وهذا المعنى الذي هو العلة قد يتحقق في بعض الأفراد الباقية بعد ذلك التخصيص .

وإذا كان الأمر كذلك : فكل فرد من الباقي بعد التخصيص محتملاً لأن يكون خارجاً عن دلالة العام .

ومع قيام هذا الاحتمال لا يكون العام في دلالته على الأفراد الباقية قطعي الدلالة بل ظنيها فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس [1] .

ب ـ هذا فيما يتعلق بالنوع الأول . أما النوع الثاني ـ وهو العام الذي لم يدخله التخصيص : فالعلماء على خلاف في دلالتـــه من حيث القطعية والظنية :

أ ـ فذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين ، ومعهم أبو منصور الماتريدي

---

(١) مثال ذلك قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » عام خص منه الذمي والمستأمن بإجماع فأصبح ظنياً وجاز أن يخصص بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لخالد بن الوليد : « لا تقتلن امرأة ولا عسفاً » . وصح ـ بناء على القاعدة المذكورة ـ أن يخصص بالقيـــاس ، فإذا قلنا : المشلول كالمرأة بجامع أن كلاً ليس من أهل الحرابة ، فكما لا تقتل المرأة لايقتل المشلول ؛ كان هذا القياس مخصصاً لعموم قوله تعـالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » وهكذا تخرج المرأة من عموم النص بخبر الواحد ، كما يخرج المشلول بالقياس . وإنما كان ذلك ممكناً لأن العام سبق تخصيصه فأصبح ظنياً يقوى الدليل الظني على تخصيصه عند الحنفية . راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١ / ٣٠٦) فما بعدها . « أصول الفقه » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ٤٠٣) .

من الحنفية ومن تابعه من مشايخ سمرقند إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه دلالة ظنية [1] لا قطعية بخلاف دلالة الخاص على معناه التي هي قطعية لايعدل عنها إلا بقرينة .

ب ـ وذهب عامة مشايخ العراق من الحنفية ، وفيهم أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الجصاص ، إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه قطعية لاظنية ، بمنزلة دلالة الخاص على معناه ، إذ أن دلالة الخاص قطعية كما يأتي . وتابعهم في ذلك القاضي أبو زيد الدبوسي وعامة المتأخرين ، والشاطبي من المالكية [2] .

ما استدل به الجمهور :

ولقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه من ظنية الدلالة في العام ،بأن

---

(١) راجع « البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٣٠٤) ، وانظر « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي : (١/٣٠) على أن النقل قد اختلف عن الشافعي في ذلك ، ففي كلام إمام الحرمين وابن القشيري ما يشعر بالقطعية ، ولكن الإمام أبا الحسين الطبري قرر في كتابه « التلويح » — كما نقل الزركشي — أن الشافعي على غير ذلك ، ومثله مانقل الأبياري في « شرح البرهان » .

ومهما يكن من أمر فإن تخصيص الشافعي لنصوص الكتاب بخبر الواحد الذي كثيراً ما دافع عنه ، مع تسميته الظواهر نصوصاً يدل على قوله بالظنية ، قال الكيا الطبري : (وهذا — يعني القطع — لم يصح عنه ، وإن صح عنه فالحق غيره ، فإن المسميات النادرة يجوز أن لا تراد بلفظ العام ، ويجب منه أن التخصيص إذا ورد في موضع آخر كان نسخاً ، وذلك خلاف رأي الشافعي). « البحر المحيط » للزركشي ج ١ مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) راجع « أصول الفقه » للجصاص (ق ١١) فما بعدها « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » للبخاري (١/٣٠٤ — ٣٠٦) . « الموافقات » (٣/١٦٤ — ١٦٥) بتعليق الخضر حسين .

كل عام يحتمل التخصيص تقريباً ، بمعنى أن العام لا يخلو من قصره على بعض ما يتناوله من الأفراد إلا بقرينة تصرف هذا الاحتمال كما في قوله تعالى : « والله بكل شيء عليم » وقوله : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ».

ولقد شاع ذلك حتى صار قولهم : (ما من عام إلا وقد خص منه البعض) بمنزلة المثل . وكان هذا نتيجة لما ثبت من الاستقراء لنصوص الشريعة العربية التي دخل التخصيص الكثير من ألفاظ العموم فيها .

ومن الطبيعي أن يورث ذلك شبهة في دلالة العام على كل فرد بخصوصه ، سواء أظهر له مخصص أم لا ، ويصير دليلًا على احتمال الاقتصار على البعض .

وإذا ثبت الاحتمال انتفى القطع واليقين ، لأن القطع واليقين لا يثبتان مع الاحتمال ، فلا نقول : دلالة العام قطعية وهو محتمل للتخصيص [1] .

ما استدل به الحنفيه :

لقد أخذ الحنفية قطعية العام من فروع الإمام أبي حنيفة وأصحابه . قال البزدوي : (العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً ويقيناً بمنزلة الخاص فيما يتناوله . والدليل على أن المذهب هو الذي حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال : إن الخاص لايقضي على العام ، بل يجوز أن ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نُسخ ـ وهو خاص ـ بقول النبي عليه السلام : « استنزهوا من البول » [2] ومثل قوله عليه السلام : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » نُسخ بقوله : « ماسقته السماء ففيه

---

(١) انظر « روضة الناظر » لابن قدامة (١٦٦/٢) « التلويح على التوضيح » : (٤٠/١) .

(٢) حديث العرنيين رواه أحمد والبخاري ومسلم . أما حديث « استنزهوا .. » : فقد أخرجه الدارقطني والحاكم من حديث ابن عباس وأخرجه الطبراني من حديث أنس وقال : المحفوظ أنه مرسل .

العشر »[1]. ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن أوصى بخاتمه لإنسان ثم بالفص منه لآخر بكلام مفصول : إن الحلقة للأول والفص بينهما ، وإنما استحقه الأول بالعموم ، والثاني بالخصوص . وهذا قولهم جميعاً[2] .

ثم استدلوا على ما ذهبوا إليه من القطعية ، بأن العموم مما وضع له اللفظ باتفاق جمهور العلماء ـ كما مر سابقاً ـ واللفظ إذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً له وثابتاً به قطعاً عند إطلاقه حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك ، وما دام اللفظ موضوعاً للعموم فإن العموم يلزم ويثبت به قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص ، كالخاص يثبت مسماه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز ، ومجرد الاحتمالات التي لا دليل عليها لا أثر لها في الألفاظ[3] .

فقوله تعالى : « والذينَ يُتَوَفَّوْنَ منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » . يشمل قطعاً كل متوفى عنها زوجها إلا إذا جاء المخصص ، سواء أكانت الوفاة قبل الدخول أم كانت بعده[4] .

وكذلك قوله جل وعلا : « واللائي يَئِسنَ من المحيض من نسائكُمْ فعِدَّتُهُنَّ ثلاثةَ أشهرٍ واللائي لم يَحِضْنَ »[5] . يشمل عدة كل معتدة

---

(١) انظر ما سبق : (ج ١ / ص ٢٨٧ ، ٣٧٠) .

(٢) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (٢٩١/١-٢٩٢) .

(٣) راجع « أصول البزدوي » (٢٩٤/١) « أصول السرخسي » (١٣٧/١) « التوضيح » (٤٠/١) .

(٤) راجع « التوضيح » مع « التلويح » (٣٩/١ – ٤٠) المرآة مع المرقاة والحاشية (٣٥٣/١) .

(٥) « سورة الطلاق : ٤ » .

لا ترى الحيض ، يأساً أو صغراً ، على سبيل القطع ، سواء أكان ذلك قبل الدخول أم بعد الدخول ، إلا إذا ثبت المخصص [1] .

الجواب عن الاحتمال :

ومسألة احتمال التخصيص في العام التي هي معتمد دليل القائلين بالظنية ، أجاب عنها الحنفية بأنهم لا ينفون أي احتمال كان ، وإنما ينفون الاحتمال الناشيء عن دليل ، فلا اعتبار لاحتمال غير ناشيء عن دليل ـ كما ذكر آنفاً ـ فإذا خص من العام بعض أفراده ، كان احتمال التخصيص فيما بقي ناشئاً عن دليل فيعتبر ؛ لذا يصبح العام في هذه الحال ظني الدلالة [2] .

وقد قرر الحنفية ذلك بناء على اصطلاحهم في المخصص ، حيث لا يعتبرون التخصيص إلا بدليل مستقل مقترن ـ كما أسلفنا ـ .

فما اعتبره غيرهم تخصيصاً حتى شاع أنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض ، هو منفي في نظرهم بناء على اصطلاحهم في تحديد الدليل الذي يكون به التخصيص .

قال صدر الشريعة في التوضيح : (لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة ، الاحتمال شائع فيه : بل هو في غاية القلة ، لأنه إنما يكون

---

(١) راجع «نور الأنوار» للميهوي « شرح المنار » للنسفي (١١١/١).

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١٠٤/١ ــ ٣٠٧) « المنار وشرحه » لابن ملك (٢٨٧/١) « نور الأنوار » للميهوي (١١١/١) قال الميهوي في شرحه لكلام النسفي : (نقول : هذا احتمال ناشيء بلا دليل وهو لا يعتبر ، وإذا خص منه البعض كان احتمالاً ناشئاً عن دليل فيكون معتبراً) .

بكلام مستقل موصول بالعام) [1] فرد صدر الشريعة على الجمهور بما هو اصطلاح الحنفية في المخصص .

موقف التفتازاني :

غير أن التفتازاني لم يرتض كلام صدر الشريعة ، وأوضح ذلك بأن القائلين بظنية دلالة العام بناءً على الاحتمال الناشيء من وفرة التخصيص ، إنما يريدون بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات ، سواء أكان بغير مستقل أم بمستقل ، موصول أو متراخ ، ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى ، وعلى ذلك قرر صاحب « التلويح » أنه إذا وقع النزاع في إطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل ، أو بالمستقل المتراخي ، فللجمهور أن يقولوا : قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه ، بمعنى أن أكثر المسميات مقصور على البعض ، فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الأفراد في العام ، سواء أظهر له مخصص أم لا ، ويصير دليلًا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعياً [2] .

ولقد تابع الكمال بن الهمام صاحب التحرير السعد التفتازاني في هذا حين قرر (أن المؤثر في ظنية العام من حيث الدلالة على العموم كثرة إرادة البعض فقط ، لا مع اعتبار تسميته مخصصاً في الاصطلاح إذ لا دخل للتسمية في هذا المعنى) [3] .

---

(١) راجع « التوضيح » : (١/٤٠ - ٤١) .
(٢) راجع « التلويح على التوضيح » : (١/٤٠ - ٤١) .
(٣) راجع « التحرير » مع شرحه « تيسير التحرير » : (١/٢٦٦) .

موقف الخضري من ابن الهمام ورأينا في ذلك :

ومن العجيب أن الشيخ الخضري رحمه الله لم يرتض ملاحظة الكمال على هذا الرد ، وقرر أنه لا حقّ له في ذلك لأن الخلاف ليس في الأسامي والاصطلاحات وإنما هو خلاف حقيقي .

فقد جاء باستدلال الجمهور بمسألة (ما من عام إلا خصص) ثم بردّ بعض الحنفية عليه بما يشترطونه للتخصيص من كون الدليل المخصص مستقلاً مقترناً وقال : (وهو كلام وجيه جداً بناء على ما قرره الحنفيـة من اشتراط المقارنة في المخصص ، وأن النص المتراخي فضلا عن أنه لا يسمى مخصصاً ، لا يدل على أنه أريد بالعام بعض أفراده . ومن هذا يفهم أنه لا حق لابن الهمام في ملاحظته على هذا الرد ، لأن الخلاف ليس في الأسامي والاصطلاحات وإنما هو خلاف حقيقي)[1] .

صحيح أن الخلاف بين كون العام قطعي الدلالة أو ظنيها خلاف حقيقي لما ترتب عليه من الآثار ، التي كان لها شأن في الفروع والأحكام – كما سيأتي – ولكن الذي يريده ابن الهمام ومن قبله السعد التفتازاني ينصبُّ ـ في رأينا ـ على فكرة الاحتمال على إطلاقها . ومن هنا جاءت الملاحظة على التقييد بالمستقل المقترن ؛ إذ هو اصطلاح القائلين بهذا القول وحدهم .

وهذا ينفي الوجاهة التي أرادها الخضري : فالراجح ـ كما يبدو ـ ما ذهب إليه التفتازاني وابن الهمام .

موقف الشاطبي :

مر بنا أن الشاطبي من القائلين بقطعية دلالة العـام ، ولقد أبدى تخوفاً شديداً من القول بالظنية واعتبر أن في ذلك ما يقتضي إبطـــال

---

(١) راجع « أصول الخضري » :(ص ١٨٧) .

الكليات القرآنية ، وإسقاط الاستدلال بالقرآن جملة ، إلا لجهة من التساهل وتحسين الظن ، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم .

ويرى الشاطبي أن القول بالظنية يتنافى مع ما هو معلوم من أن النبي ﷺ بعث بجوامع الكلم واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون ، وأقرب ما يمكن التحصيل [1] .

رأينا في دلالة العام :

والذي نميل إليه في دلالة العام هو ما ذهب إليه الجمهور ، لأن احتمال صرف العام عن عمومه وقصره على بعض أفراده قائم ، يلاحظ ذلك كما سبق — في غالب عمومات الكتاب والسنة ، سواء أسمى القائلون بالقطعية

---

(١) جاء في الموافقات بعد الحديث عن شناعة الاختلاف في حجية العام بعد التخصيص أو عدم حجيته (ولقد أدى إشكال هذا الموضع إلى شناعة أخرى وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقة من العموم وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص . وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال به جملة إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها) وبعد أن عرض لذكر ما يروى عن ابن عباس أنه ما من عام إلا مخصص .

قال : (وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بمعلوماته التي فهموها تحقيقاً بحسب قصد العرب في اللسان ، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام) . ثم عرض لابتعاث النبي صلى الله عليه وسلم بجوامع الكلم وقرر أن رأس هذه الجوامع في التعبير العمومات (فإذا فرض أنها ليست بموجوده في القرآن جوامع ، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخر ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة) .

ثم قال : (وما نقل عن ابن عباس إن ثبتت عن طريق صحيح فيحتمل التأويل . فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي) الموافقات بتعليق الخضر حسين (٣/١٦٤ — ١٦٥) .

هذا القصر تخصيصاً أم لم يسموه ، كما أوضح ذلك التفتازاني وابن الهمام .

ولا نرى مبرراً لتخوف الشاطبي على كليات القرآن وعموماته ، فالعدول إلى التخصيص لا يكون إلا بالدليل ، وليس الأمر متروكاً بلا ضوابط أو قيود .

ثم إن إبطال الكليات القرآنية يمكن أن ينطبق على مذهب الوقف فيا لو تعدى إلى نصوص الأحكام ، ولا ينطبق على القائلين بالعموم .

وعلى الأخص إذا علمنا أن الظنية المرادة ، هي الظنيــة في دلالة العام على كل فرد من أفراده ، لأن دلالة العام على أصل المعنى هي في نظرهم دلالة قطعية .

ثم ماذا يقول أبو إسحق في واقع نصوص الكتاب والسنة التي صرف غالبها عن عمومه إلى الخصوص ، وهي واردة بلسان من نزل القرآن بلغتهم ! إنه فيا نحسب لايملك دفع هذا الواقـع ، ولو أنه اعتبر أن ما ذهب إليه الجمهور خارجاً على العربية واستعمال السلف .

وبعد ذلك فإنا لا نرى أي تناف بين كون دلالة العام ظنية وبين ثبوت جوامع الكلم فيا بعث به رسول الله ﷺ ، فلا عدوان على ذلك ما دمنا نعتبر العام على ظاهره ولا نجنح إلى التخصيص إلا بدليل .

ورسول الله صلوات الله عليه إذا كان قد بعث بجوامـع الكلم ؛ فهذا لا يتنافى مع ما قلّده من أمانة البيان الذي كان منه تخصيص كثير من عمومات القرآن كما ثبت ذلك بالنقل السليم .

نقول هذا كله دفعاً لما قد يتوهم إطلاق بعضهم : إن القرآن الكريم قطعي الثبوت ظني الدلالة . علماً بأن اصطلاح « ظنية العام » عند الجمهور هو الذي جعل لخبر الآحاد المقبول دوراً في بيان القرآن الكريم كما سيأتي .

المطلب الثاني

ما ترتب على الاختلاف في دلالة العام

ولقد ترتب على الاختلاف في دلالة العام اختلاف العلماء في مسألتين هامتين كان لهما أثر كبير في تفسير النصوص واستنباط الأحكام .

المسألة الأولى : جواز تخصيص العام من الكتاب أو السنة المتواترة بالدليل الظني ابتداء كخبر الواحد [1] والقياس .

---

(١) **الخبر المتواتر** : هو الخبر الذي اتصل بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع ، وذلك أن يرويه قوم لايتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله ، وأوسطه كطرفيه) ، وقد قرر العلماء أن المتواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً . وانظر « أصول البزدوي » : (٣٦/٢) .

أما خبر الواحد : فهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعداً دون أن يبلغ درجة التواتر ، وهو عند الأكثرين لايفيد العلم بنفسه سواء أفاده بالقرائن أم لم يفده أصلاً ولكن يوجب العمل . وانظر « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢٧٠/٢) ، « التوضيح والتلويح » : (٣/٢) .

الخبر المشهور : وقد ألحق الحنفية بالمتواتر من حيث تخصيص العام الخبر المشهور وهو عندهم : (ما يكون من الآحاد في العصر الأول ـ أي عصر ـ

فالحنفية لا يجيزون هذا التخصيص ، لأن العام من الكتاب أو السنة المتواترة قطعي في ثبوته وفي دلالته ، والقطعي لا يصح تخصيصه بالظني[1] .

قال عبد العزيز البخـــاري : (العام من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص أي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما ، لأن التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي)[2] .

أما الجمهور فيجيزون هذا التخصيص لأن العام عندهم - كما أسلفنا - ظني الدلالة ، فيصح أن يخصص بالظني كخبر الآحاد ، والقيـاس الذي

- الصحابة — ثم ينقله في العصر الثاني وما بعده قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب) . أما « المشهور » في علم أصول الحديث : فهو (ما يرويه أكثر من اثنين في كل طبقة من طبقات الرواة ولم يصل إلى حد التواتر) وهكذا يكون الحديث المشهور عند الحنفية قسما للآحاد والمتواتر ، فهو واسطة بينهما . أما عند المحدثين : فهو قسم من الآحاد ، وهو ما لم يبلغ رتبة التواتر . قال ابن عابدين : (والذي وقع الخلاف في تبديع منكره أو تكفيره هو المشهور المصطلح عند الأصوليين - يعني الحنفية — لا عند المحدثين وقد قرر الكمال بن الهمام أن الحق الاتفاق على عدم الإكفار بالمشهور لآحادية أصله فلم يكن تكذيباً له عليه السلام بل تخطئة للمجتهدين . وانظر حاشية ابن عابدين (١٧٦/١ — ١٧٧) . نعود إلى التذكير بهذا وإن مر الكثير منه في المجلد الأول لضرورة ذلك هنا .

(١) راجع « تقويم الأدلة » للدبوسي : (٣٧٨ — ٣٧٩) . مخطوطة دار الكتب المصرية ، « أصول البزدوي » : مع « كشف الأسرار » : لعبد العزيز البخاري (٢٩٤/١) .

(٢) راجع « كشف الأسرار » : لعبد العزيز البخاري (٢٩٤/١) .

ثبتت علته بنص أو إجماع [١] .

هذا وقد أيد الحنفية رأيهم بأن ما ذهبوا إليه هو قول أبي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة رضي الله عنهم : وأوردوا قصة فاطمة بنت قيس مع عمر رضي الله عنه حين ادعت أنه عليه السلام جعل لها النفقة والسكنى وهي مبتوتة ، فقال عمر : « كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة » ورفض أن يأخذ بحديثها [٢] ، والمقصود بالكتاب هنا قوله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم [٣] » .

وقد أجاب القائلون بالتخصيص : بأن عمر إنما قال مقالته هذه لتردده في صحة الحديث لا لرده تخصيص عموم الكتاب بالسنة الآحادية ؛ فإنه لم يقل : كيف نخصص كتاب ربنا بخبر آحادي وإنما قال : « كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة [٤] » ولو كان خبر الآحاد مردوداً مطلقاً لما احتاج إلى هذا التعليل . قال الشوكاني : (ويؤيد ذلك ما في صحيح مسلم وغيره بلفظ قال عمر : لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت . فأفاد هذا أن عمر تردد في كونها حفظت أو نسيت ،

---

(١) راجع « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع « شرحه للعضد وحاشية السعد » : (١٤٩/٣ — ١٥١) « الإحكام » للآمدي : (٤٧٦/٢ ، ٤٩١) « أصول الفقه » للجاجرمي : (ق ٣٢) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) انظر ما سلف (ص ٧٢٣ ج ١) .

(٣) « سورة الطلاق : ٦ » .

(٤) راجع « الإحكام » للآمدي : (٤٧٢/٢ — ٤٧٧) ابن الحاجب مع « العضد والسعد » : (١٥٠/٢ — ١٥١) .

ولو علم أنها حفظت ذلك وأوردته كما سمعته لم يتردد في العمل بما روته)[1] .

وكان من الجمهور أن أيدوا ما ذهبوا إليه أيضاً بما عرف عن الصحابة من تخصيص عمومات الكتاب بخبر الآحاد ؛ فقد خصصوا قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » الذي يشمل نكاح المرأة على عمتها وخالتها ـ بما جاء في الحديث الصحيح « نهى النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها[2] » ، كما خصوا قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » وهو يوجب الميراث للأولاد عموماً ، بقوله عليه السلام : « لا نورث ما تركناه صدقة[3] » ومثل ذلك كثير .

وقد رد الحنفية ذلك بأن مثل هذه الأحاديث من المشهور فهي آحاد في العصر الأول ولكنها تواترت فيما بعد . والمشهور يخصص العام عندهم[4] .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٨) وانظر « نهاية الوصول » للمطهر الحلي : (ص ١١٠) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) الحديث أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة من رواية أبي رضي الله عنه ، وفي رواية « نهى أن يجمع بين المرأة وعمتها وخالتها » رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجة والترمذي . وفي لفظ لأبي داود من رواية أبي هريرة أيضاً « لا تنكح المرأة على عمتها ، ولا العمة على ابنة أخيها ، ولا المرأة على خالتها ، ولا الخالة على بنت أخيها » وانظر « معالم السنن » للخطابي : (١٩٨/٣) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » : (١٥٦/٦) فما بعدها . وراجع « المبسوط » للسرخسي : (١٩٠/٤) .

(٣) انظر ما سلف (ص ٦٥) .

(٤) مما عده الحنفية من المشهور الذي يخصص العام قبل تخصيصه حديث الدارقطني « ولا يرث القاتل شيئاً » : وعد السرخسي من المشهور أيضاً حديث ـ

من آثار الاختلاف عند التطبيق

كان للاختلاف في تخصيص العام ابتداء بخبر الواحد والقياس أثر واضح في كثير من الأحكام . نذكر من ذلك على سبيل المثال ما يلي :

قال الله تعالى في سورة الأنعام : « ولا تأكلوا مما لم يُذكَرِ اسمُ الله عليه وانه لفسق » وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم[1] » وفي رواية « ذبيحة المسلم حلال

« لا تنكح الأمة على الحرة وتنكح الحرة على الأمة » . راجع المبسوط : (١٩٧/٤) « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (٢١٩/٢) على أن الإجابة بشهرة الأخبار لا تدفع في نظرنا واقع الاحتجاج بأخبار الآحاد ؛ لأن الاصطلاح على تسمية نوع من خبر الآحاد مشهوراً لاعتبارات معينة عند الحنفية لاينفي عنه صفة الآحادية ، وحسبنا من خبر الآحاد أن يكون مستوفياً شروط القبول بسنده ومتنه . ولذا كان من **غير المقبول عندنا** ما قرره الأستاذ الفاضل عمر عبد الله من أنه تخصيص الكتاب بخبر الواحد غير معقول . إن الرسول عليه السلام هو المبين فهل إذا وجدنا الحديث الصحيح نقف عن بيان الكتاب به لأنه ليس متواتراً ولا مشهوراً . لقد رأينا إماماً كالشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ يعنى في رسالته أشد العناية بضبط طرق الاستدلال فلا ينكر التخصيص بخبر الآحاد ولكن يحرص كل الحرص على أن يكون هذا الخبر صحيحاً ، أتراه كان يتصرف تصرفاً غير معقول أم كان يأخذ بالكتاب أولاً وبالسنة التي فيها بيان القرآن ثانياً ؟ انظر : « سلم الوصول إلى علم الأصول » للأستاذ عمر عبد الله (ص ٢٠٢) « الرسالة » للشافعي (ص ٦٤ — ٧٣ ، ٣٦٩ — ٤٧١) وانظر مايقوله الدهلوي في « الانصاف » (ص ٧١) « حجة الله البالغة » (١٤٦/١).

(١) الحديث بهذا اللفظ ذكره صاحب « الهداية » وقال عنه الزيلعي في « نصب الراية » : (غريب بهذا اللفظ) ثم ذكر أحاديث بمعناه منها ما أخرجه الدارقطني عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « المسلم يكفيه اسمه ، فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم . وليذكر اسم الله ، ثم ليأكل » « نصب الراية » : (١٨٢/٤) .

ذكر اسم الله عليها أو لم يذكره[1] ».

فذهب الحنفية إلى تحريم الأكل من الحيوان الذي لم يذكر اسم الله عليه عند ذبحه عمداً تمسكا بعموم الآية « ولا تأكلوا مما .. » ولم يخصصوا هذا العموم بالحديث المذكور ؛ لأنه خبر آحاد وهو ظني فلا يخصص عموم نص الآية ابتداء ، الذي هو قطعي الدلالة إلى جانب كونه قطعي الثبوت[2].

قال صاحب العناية : (وقوله : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق » عام مؤكد بمن التي تفيد التأكيد ، وتأكيد العام ينفي احتمال الخصوص فهو غير محتمل للتخصيص)[3].

وهكذا يكون من مقتضى العموم عند الحنفية وعدم تخصيص الآية بالحديث ، حرمة الأكل من الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها سواء أكان ذلك عمداً أم نسيانا.

غير أنهم أجازوا الأكل من الذبيحة اذا تركت التسمية عليها نسيانا لأنهم اعتبروا الناسي ذاكراً حكما ، فهو ليس بتارك ذكر اسم الله تعالى ؛ لأن الشارع - كما يرون - أقام الملة في هذه الحال مقام الذكر ، مراعاة لعذر كان من جهة المكلف وهو النسيان ، وذلك لدفع الحرج ، كما أقام الأكل ناسياً في أثناء الصوم مقام الامساك ، واذا اعتبر الناسي ذاكراً

---

(١) الحديث من مراسيل أبي داود من رواية ثور بن يزيد عن الصلت . « نصب الراية » (١٨٢/٤) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٢٩٥/١ - ٢٩٦) .

(٣) راجع « الهداية مع العناية » (٥٥/٨) .

حكما بقيت الآية على عمومها . وإلى حل ما تركت التسمية عليه نسياناً ذهب علي وابن عباس رضي الله عنهما[1] .

أما الشافعية : فقد خصصوا الآية بالحديث ، فأباحوا الأكل من ذبيحة المسلم اذا ترك التسمية عليها عمداً ، جرياً على قاعدتهم في جواز تخصيص العام ابتداء بخبر الواحد ، فعام الكتاب ظني الدلالة وان كان قطعي الثبوت والظني يجوز تخصيصه بالظني .

وتأولوا الآية أيضاً بأن المقصود ما ذكر عليه غير اسم الله تعالى كالذي يذبح للأوثان بدليل قوله تعالى : « وما أهل به لغير الله » . قال الرملي : (وسياق الآية دال عليه فإنه قال : « وانه لفسق » والحالة التي يكون فيها فسقاً هي الإهلال لغير الله تعالى ، قال تعالى : « أو فسقاً أهل لغير الله به[2] ») .

ويرى بعض الحنفية من المتأخرين كالميهوي وغيره ، أن الشافعية قد ذهبوا إلى ما ذهبوا اليه عملاً بتخصيص العام بخبر الواحد والقياس أيضاً ، إذ قاسوا تارك ذكر اسم الله عمداً على تاركه نسياناً ، ورد الحنفية هذا القياس ، بأن التارك نسياناً غير خارج من عموم الآية ، فهو ذاكر حكما كما مر[3] .

(١) راجع « الهداية » مع « العناية ونتائج الأفكار » لقاضي زاده : (٥٤/٨) .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (٢٥١/١) « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف : (ص ١٩٤) « نهاية المحتاج » للرملي : (١١٢/٨) مع « حاشيتي الشبراملسي والرشيدي » .

(٣) راجع « نور الأنوار شرح المنار » للميهوي : (١١٣ — ١١٥) .

دعوى الإجماع في كل من المذهبين

هذا : وقد أيد كل من الحنفية والشافعية ما ذهبوا اليه بعد الاستدلال المذكور بدعوى الإجماع فيما اتجهوا إليه ، وكل يدعيه في جانب من جوانب المسألة .

فقد جاء في الهداية مثلًا : (والشافعي مخالف الاجماع ، فإنه لا خلاف فيمن كان قبله ، في حرمة متروك التسمية عامداً ، وإنما الخلاف بينهم في متروك التسمية ناسياً ، فمن مذهب عمر أنه يحرم ، ومن مذهب علي وابن عباس رضي الله عنهم أنه يحل ، بخلاف متروك التسمية عامداً .

ولهذا قال أبو يوسف والمشايخ رحمهم الله : إن متروك التسمية عمداً لا يسع فيه الاجتهاد ، ولو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفاً الاجماع)[1] .

أما صاحب « نهاية المحتاج » ـ من الشافعية ـ : فقرر أيضاً في معرض استدلاله على أن المقصود من الآية تحريم ما ذكر عليه اسم غير الله تعالى أن (الاجماع قام على أن من أكل ذبيحة مسلم لم يسم عليها فليس بفاسق[2]) .

---

(١) « الهداية » (٨/٥٤) ، وانظر « نتائج الأفكار » لقاضي زاده الذي لم يرتض كلام صاحب الهداية من دعوى الاجماع على حرمة متروك التسمية عمداً قبل الشافعي ، ثم دعوى عدم احتمال « ما لم يذكر اسم الله عليه » للتخصيص مع أن جعل الناسي ذاكراً لا يتصور بدون تخصيص الناسي من عموم قوله تعالى « مما لم يذكر اسم الله عليه » لمن كان عامداً وناسياً قال رحمه الله : (وتخصيص الشيء مما هو غير محتمل للتخصيص غير متصور أيضاً فتحقق التنافي بين الكلامين) . « نتائج الأفكار » (٨/٥٦) .

(٢) راجع « نهاية المحتاج » : (٨/١١٢) مع « حاشيتي الشبراملسي ـ

المسألة الثانية :

ومما ترتب على الاختلاف في دلالة العام ما إذا ورد عام وخاص واختلف حكمها ؛ بأن دل أحدهما على حكم يخالف ما دل عليه الآخر .

فالجمهور تمشياً مع ظنية العام ، لا يحكمون بالتعارض بينهما ، وإنما يخصصون العام بالأخص منه ، فيعملون بالخاص فيما دل عليه ، ويعملون بالعام

ـ والرشيدي » . وانظر « المهذب » للشيرازي : (٢٥١/١) . هذا وأما عن التخصيص بالقياس : فقد جاء الزنجاني على ذكر أن الشافعي حيث ذهب إلى أن دلالة العام ظنية جوز تخصيص العام بالقياس — إذ هو دليل شرعي معمول به ـ قياماً بمسألة تفرعت عن هذا الأصل هي : حكم مباح الدم يلتجيء إلى الحرم فقال :

(ويتفرع عن هذا الأصل أن مباح الدم إذا التجأ إلى الحرم لا يعصمه الالتجاء عند الشافعي طرداً للقياس الجلي ـ يعني أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما قتل عاصم بن ثابت الافلح وخبيب بقتل أبي سفيان في داره بمكة إن أمكن ـ كما ذكر الرازي . أو أمره بقتل نفر ، منهم ابن الأخطل يوم الفتح ـ .

ثم قال : (وعندهم — يعني الحنفية ـ يعصمه ذلك لعموم قوله تعالى : « ومن دخله كان آمناً » .

فالشافعي خصص عموم هذا النص بالقياس لقيام موجب الاستيفاء وبعد احتمال المانع ، إذ لا مناسبة بين اللياذ إلى الحرم ، وإسقاط حقوق الآدميين المبنية على الشح والضنة والمضايقة . كيف وقد ظهر إلغاؤه فيما إذا انشأ القتل في الحرم ، وفي قطع الطرق . وأبو حنيفة لم يجوز تخصيص هذا العموم بالقياس وإن كان جلياً) . « تخريج الفروع على الأصول » للإمام الزنجاني : (ص ١٧٥ — ١٧٧) بتحقيق المؤلف وانظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٢٩٦/١-٢٩٨) « التفسير الكبير » للفخر الرازي : (٥٢/٤ — ٥٣) .

فيما وراء ذلك ، لأن التعارض منتف بين العام الذي هو ظني الدلالة وبين الخاص الذي هو قطعيها [1] .

أما الحنفية : فجرياً على قاعدتهم في قطعية العام يحكمون في هذه الحالة بالتعارض بينهما في القدر الذي دل عليه الخاص لتساويهما في القطعية [2] . وعندئذ نكون أمام ثلاثة أحوال [3] .

أ – فإذا علم مجيء الخاص بعد العام من غير تراخ كان مخصصاً له ومبيناً – كما ذكر من قبل [4] .

وذلك كقول الله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » مع قوله جل وعلا « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وكقوله جل ثناؤه « وحرم الربا » مع قوله « وأحل الله البيع » ففي آيتي الصيام والبيع علم مجيء الخاص بعد العام وكان ذلك من غير تراخ ، فكان الخاص مبيناً للعام على سبيل التخصيص .

ب – أما إن علم تأخر مجيء الخاص عن العام ، بأن جاء بعده على التراخي ، كان هذا الخاص ناسخاً للعام في القدر الذي اختلفا فيه ، متى تساوى

---

(١) انظر « أصول الفقه » للخضري : (ص ٢٢٣ – ٢٢٤) .
(٢) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٤١/١) .
(٣) راجع « أصول السرخسي » : (١٤٢/١) « التوضيح مع التلويح » : (٤١/١) .
(٤) راجع « أصول السرخسي » : (١٤٢/١) « التوضيح مع التلويح » : (٤١/١) .

معه في الثبوت [1] .

يتضح ذلك بقوله تعالى في شأن حد القذف : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً [2] ... » الآية ، مع قوله جل ثناؤه في شأن اللعان : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين [3] .

فالنص الأول عام يشمل الأزواج وغيرهم وذلك واضح في قوله والذين يرمون ... » .

والنص الثاني خاص بالأزواج كما هو ظاهر ، وقد ثبت تأخر هذه الآية في النزول عن الآية الأولى وإن كانت متصلة بها من حيث النظم والترتيب . ودليل التأخر في النزول ما جاء في الصحاح أن هلال بن أمية [4] قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سمحاء فقال له النبي عليه السلام : البينة أو حد في ظهرك ، فقال هلال : يا رسول الله إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ، ينطلق يلتمس البينة ؟ فجعل النبي ﷺ يقول : البينة أو حد في ظهرك ، فقال هلال : والذي بعثك بالحق إني لصادق ، ولينزلن

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٤١/١) فما بعدها . « المنار » للنسفي مع « نور الأنوار » للميهوي : (١١١/١ — ١١٢) فما بعدها .

(٢) « سورة النور : ٤ » .

(٣) « سورة النور : ٦ » .

(٤) هو الصحابي هلال بن أمية بن عامر الأنصاري الواقفي ، شهد بدراً وما بعدها . وهو أحد الثلاثة الذين خلفوا ـ رضوان الله عليهم ـ وتاب الله عليهم .

الله ما يبرىء ظهري من الحد فنزل جبريل وأنزل عليه « والذين يرمون أزواجهن ولم يكن لهم شُهداء إلا أنفسهم فشهادةُ أحدِهم »[1] . . .
فتكون هذه الآية - وهي من الخاص - قد تأخرت عن سابقتها - وهي من العام - فتعتبر ناسخة لها نسخاً جزئياً فيما تعارضا فيه مما يشمله العام قبل التخصيص - وهم الأزواج - فبعد أن كان حكم الزوج إذا قذف زوجته وعجز عن البينة إقامة حد القذف - كما تقضي بذلك الآية الأولى - أصبح حكمه إجراء اللعان بينه وبين زوجته على الطريقة التي نصت عليها الآيات فيما بعد ، وهي أن يشهد الزوج أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين فيما رماها به ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ، فإذا شهد ذلك وأرادت الزوجة أن تدرأ عن نفسها العذاب ، فعليها أن تشهد أربع شهادات إنه لمن الكاذبين فيما رماها به ، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين .

ج - وإن لم يعلم تأخر الخاص عن العام ولا مقارنته له ، وقع التعارض بينهما ، فيعمل بالراجح منهما . فإن لم يتوفر ما يرجح أحدهما على الآخر تساقطا فلم يعمل بواحد منهما فيما دل عليه الأخص[2] .

من آثار الاختلاف في التطبيق :

كما كان للاختلاف في مسألة تخصيص العام بخبر الواحد والقياس أثر

---

(١) حديث هلال بن أمية أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة بألفاظ مختلفة من رواية ابن عباس ، وأخرجه النسائي من رواية أنس . وانظر « معالم السنن » للخطابي : (٣/٢٦٢ — ٢٦٣) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٣/١٦٢ — ٢٦٣) فما بعدها .

(٢) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٤١) .

في الاستنباط ، كذلك كان لهذه المسألة التي نحن بصددها أثره في عدد من الأحكام نذكر منه على سبيل المثال ما يلي :

ورد في شأن نصاب الزكاة عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال : « فيما سقت السماء والعيون ، أو كان عثريا العشر ، وفيما سقى بالنضح نصف العشر »[1] .

كما ورد في ذلك أيضاً عن أبي سعيد الخدري أنه قال : قال رسول الله ﷺ : « ليس فيما دون خمسة أوسق من تمر ولا حب صدقة »[2] .

فالنص الأول عام ، يدل على وجوب الزكاة في القليل والكثير مما يخرج من الأرض ، دون تحديد نصاب معين لزرع أو ثمر ، ومقتضى ذلك وجوب العشر في كل ما تأتي به الأرض قل أو كثر .

والنص الثاني خاص ، يدل على عدم وجوب الزكاة فيما دون خمسة أوسق ؛ فهو لا يشمل ما دون ذلك من الزرع والثمار .

ومقتضى هذا أن العشر لا يجب إلا إذا بلغ ما تعطيه الأرض نصاباً مقداره خمسة أوسق فما فوق[3] .

وهكذا يقع الاختلاف بين الحديثين فيما دون الخمسة أوسق ، فالعام يثبته والخاص ينفيه .

---

(١) الحديث رواه رجال الصحيح إلا مسلماً . والنضح : الساقية ، ويقال للبعير الذي يستقى به الماء من البئر : الناضح . وانظر (ص ٨٠) مما سلف .

(٢) رواه مسلم وأحمد والنسائي . وانظر « نيل الأوطار » : (٤ /١٤٩) فما بعدها .

(٣) راجع « الأم » للشافعي : (٣٢/٢) .

وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى عدم اشتراط نصاب معين لوجوب الزكاة فيما يخرج من الأرض ، ذلك لأن العام والخاص قد تعارضا فيما دون الخمسة أوسق ولم يعلم الراجح منهما ، ولكن يرجح الحديث الأول لأنه أشهر من الثاني .

ثم أن في وجوب الزكاة في كل ما يخرج من الأرض احتياطاً لتبرئة الذمة والخروج من العهدة .

وذلك بالاضافة إلى أن في ذلك مصلحة لذوي الحاجة والمستحقين ، وهكذا رجح أبو حنيفة العام على الخاص لتوفر هذه الموجحات [1] .

وذهب الجمهور إلى تخصيص الحديث الأول بالثاني فاشترطوا لوجوب الزكاة فيما يخرج من الأرض ، أن يبلغ نصاباً قدره خمسة أوسق فلا تجب الزكاة فيما دون ذلك [2] .

وكان ذلك بنـاء على تخصيص العموم الوارد في حديث « فيما سقت السماء . . . » بحديث الأوسق ، حيث يقضي الخاص على العام فيخصصه ويبينه [3] . وهكذا اختلف الحكم في الفرع بناء على الاختلاف في الأصل .

---

(١) وما ذهب إليه الحنفية هو قول ابن عباس وزيد بن علي والنخعي راجع « الهداية وفتح القدير » : (٢/ ٣) « كشف الأسرار » شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري : (١/ ٢٩٨) .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/ ١٥٤) « نهاية المحتاج » للرملي (٨/ ١١٢) « المغني » لابن قدامة (٢/ ٦٨٩) فما بعدها . « بداية المجتهد » : لابن رشد (١/ ٢٦٥ — ٢٦٦) .

(٣) قال النووي : (اختلف العلماء في أنه هل تجب الزكاة في كل ما أخرجت الأرض .. إلا الحشيش والحطب ونحوهما أم يختص ؟ فعمم أبو حنيفة وخصص الجمهور ...) « شرح النووي على صحيح مسلم » : (٧/ ٥٤) .



الفصل الثاني



المشترك

المبحث الاول

ماهية المشترك وأسباب وجوده

يرى المتتبع لأساليب الخطاب في اللغة العربية وكيفية وقوع الأسماء على مسمياتها ، أنه كثيراً ما تسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد ، كما نرى في عين الماء ، وعين المال،وعين السحاب . وهذا ما يدعى في اللغة بالمشترك[1] .

ولقد تعرض للباحث في الكتاب والسنة كثير من النصوص التي تشتمل على ألفاظ مشتركة ، حيث يدل اللفظ على أكثر من معنى ، وكان ذلك سبباً لاختلاف أنظار العلماء فيما أراده الشارع من تلك الألفاظ ، وهذا الاختلاف انبنى عليه اختلاف فيما يدل عليه النص المشتمل على اللفظ المشترك من أحكام .

ولما للمشترك من أثر في استنباط الأحكام عني العلماء بتحديد ماهيته ، وإيضاح أسباب الاشتراك ، ودلالة المشترك على الحكم كيف تكون . وسنعرض ـ ولو بإيجاز ـ لأهم الجوانب في المشترك والتي لابد منها في

---

(١) انظر « الصاحبي » لابن فارس : (ص ١٧١) « المزهر » للسيوطي (١/٣٦٩) فما بعدها .

طريق الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة التي جاءت بلغةٍ كثيراً ما يقع الاسم الواحد فيها على شيئين أو أشياء كثيرة .

تعريف المشترك :

المشترك : هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين أو معانٍ مختلفه بأوضاع متعددة [1] .

وقد عرفه البزدوي في الأصول بأنه (كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة أو اسماً من الاسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت إلا واحد من الجملة مراداً به) [2] .

وقد تخوف الشارح عبد العزيز البخاري من أن يوهم قول البزدوي : (من المعاني) أن عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم ، فأبان أن الأمر ليس كذلك ، وأن الاشتراك يثبت بين المعنيين والاسمين أيضاً قال رحمه الله : (ولهذا قيل في حده : هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولا من حيث هما مختلفتان) [3] .

---

(١) قال السيوطي : (وقد حده أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين دلالة واحدة فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة)« المزهر » : (١٧١/١) .

(٢) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٣٧/١ — ٣٨) وانظر : « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي : (١٣٤/١) .

(٣) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/ ١٣٤) ومن هنا قال السالمي في « طلعة الشمس » : (وحاصله أن المشترك هو ما تكرر فيه الوضع بحسب معانيه من غير إهمال لبعضها ، ويكون اسماً : كالقرء للطهر والحيض . وفعلاً : كعَسعَسَ لـ « أقبل » ولـ « أدبر » وحرفاً : كـ « من » الجارة تكون للتبعيض وللابتداء وغيرهما من معانيها .

مثال ذلك : لفظ العين : فإنه يطلق على الباصرة ، وعين الشمس وما ينبع من الماء ، والجاسوس ، وعلى سحاب ينشأ من قبل القبلة والمال الناض ، وقد وضع لكل منها بوضع على حدة .

وكذلك القرء : فإنه يطلق على الحيض ، كما يطلق على الطهر وهو الفترة الزمنية بين الحيضتين وقد وضع لكل منها بوضع خاص ، جاء ذلك في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » .

ومن المشترك في كتاب الله أيضاً لفظ (قضى) فقد جاء بمعنى (حتم) كقوله جل ثناؤه : « فيمسك التي قضى عليها الموت »[1] ، وبمعنى : (أمر) كقوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه[2] » أي أمر ، كما جاء بمعنى (أعلم) كقوله جل وعلا : « وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب »[3] أي أعلمناهم ، وجاء بمعنى (صنع) كقوله جل ثناؤه : « فاقض ما أنت قاض[4] » وكقوله « ثم اقضوا إليّ » [5] أي اعملوا ما أنتم عاملون[6] .

---

(١) « سورة الزمر : ٤٢ » .

(٢) « سورة الاسراء : ٢٣ » .

(٣) « سورة الاسراء : ٤ » .

(٤) « سورة طه : ٧٢ » .

(٥) « سورة يونس : ٧١ » .

(٦) انظر « الصاحبي » لأحمد بن فارس : (ص ١٧١) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٣٨/١ — ٣٩) وانظر الكثير من الأمثلة في « المزهر » للسيوطي : (٣٦٩/١ — ٣٨٤) .

أسباب وجود المشترك :

يبدو للباحث أن وجود المشترك يرجع إلى عدة أسباب منها :

١ ـ اختلاف القبائل العربية في اطلاق الألفاظ على المعاني ، حيث تصطلح قبيلة على إطلاق لفظ على معنى معين ، وتصطلح قبيلة أخرى على اطلاق اللفظ نفسه على معنى آخر وتصطلح قبيلة ثالثة على معنى ثالث وهكذا ..

وقد لا يكون بين المعنيين أو المعاني مناسبة ما ، فيصير اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر ، وينقل إلينا اللفظ مستعملاً في معنيين أو أكثر من غير نص على اختلاف الواضع [1] .

٢ ـ أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مشترك بين معنيين ، فتصلح الكلمة لكل من المعنيين ، لوجود المعنى الجامع بينهما ، وعلى توالي الزمن يغفل الناس هذا المعنى الجامع ، فيعدون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي كالقرء ، فإنه اسم لكل وقت اعتيد فيه أمر خاص فيقال : (للحمى قرء) أي دور معتاد تكون فيه ، (وللمرأة قرء) أي وقت تحيض فيه ووقت تطهر فيه ، (وللثريا قرء) أي وقت اعتيد معها نزول المطر فيه .

---

(١) وقد يكون ذلك من واضع واحد لفرض الابهام على السامع في المعنى الثاني . وقد ذكروا في ذلك ما روى عن أبي بكر الصديق وقد سأله رجل عن النبي صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما إلى الغار ، من هذا ؟ قال : هذا رجل يهديني السبيل . « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٣٩) « المزهر » للسيوطي : (١/٣٦٩) .

٣ — أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى ، ويستعمل في معنى آخر على سبيل المجاز لعلاقة بين هذا المعنى والمعنى الأول ، ثم يشتهر استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازى ، وينسى التجوز مع الزمن حتى يصير حقيقة عرفية فيه ، وينقل اللفظ إلى أبناء اللسان على أنه حقيقة في المعنيين ، لا على الأول أنه حقيقة وعلى الثاني أنه مجاز .

٤ — أن ينقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى اصطلاحي فيكون حقيقة لغوية في الأول وعرفية في الثاني ، وينقل اللفظ إلينا على أن له معنيين حقيقيين ، وبذلك يكون مشتركاً بينهما [1] .

---

(١) راجع « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ٤٤) ، « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٣٩/١) . « طلعة الشمس » للسالمي : (١٣٤/١) « أصول الفقه » للبرديسي : (ص ٣٩٦) .

المبحث الثاني

دلالة المشترك

المطلب الأول

موقف العلماء من دلالة المشترك

لاشك أن العمل بما تدل عليه الألفاظ هو المطلوب في التشريع ، فإذا ورد المشترك من غير أن يرد تصريح بإرادة معنيه أو معانيه ، فمعنى ذلك أن هنالك إبهاماً في النص الذي ورد فيه المشترك ، فلا بد من سلوك السبيل لازالته كي يتسنى العمل بمدلول اللفظ ، ويخرج المكلف عن العهدة .

ومن هنا قرر العلماء أن الاشتراك خلاف الأصل ، فإذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه ، فعدم الاشتراك أرجح [١] : وإذا تحقق الاشتراك فالباحث في نص من نصوص الأحكام يكون أمام حالتين :

الحالة الأولى — أن يكون اللفظ المشترك الوارد في نص شرعي

---

(١) انظر « نهاية الوصول » للمطهر الحلي : (ص — ٣٥) مخطوطة دار الكتب المصرية .

مشتركاً بين معنى لغوي ومعنى اصطلاحي شرعي ؛ فهنا يتعين أن يراد بالمشترك معناه الاصطلاحي الشرعي ؛ وذلك كألفاظ الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والطلاق ، الواردة في الكتاب والسنة ؛ فالمراد من كل واحد منها المعنى الشرعي ، لا اللغوي . ولا يراد اللغوي إلا إذا وجدت قرينة تصرف اللفظ عن معناه الاصطلاحي الشرعي .

فلفظ الصيام موضوع لغة للامساك ، وجـــاء الشارع ليضعه للعبادة المعروفة ، فعندما يرد في كتاب أو سنة ، فالمراد المعنى الشرعي ما دامت القرينة الصارفة لم توجد .

وإذا كنا نقرر أنه لا خلاف بين العلماء في لزوم الأخذ بالمعنى الذي تدل عليه القرينة ، إن الأنظار تختلف في تقويم هذه القرينة أو القرائن المرجحة لمعنى على آخر ، فما يكون صالحاً للترجيح عند فريق ، قد لا يكون صالحاً عند آخرين ، وكثيراً ما ينتج ذلك اتجاهَ كل إلى معنى غير المعنى الذي اتجه إليه غيره ، بناء على تفاوت الأنظار فيما يصلح للترجيح .

مثال الصرف بالقرينة قوله تعالى : « إن الله وملائكتَهُ يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً » [1] فإن الصلاة من الألفاظ المشتركة بين المعنى اللغوي — وهو الدعاء — والمعنى الشرعي ، وهو الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم - كما مر في المجمل - وقد دلت القرينة اللفظية على أن المراد في هذا النص المعنى اللغوي - وهو الدعاء - لا المعنى الشرعي الذي هو العبادة المخصوصة [2] .

---

(١) « سورة الأحزاب . ٥٦ » .

(٢) راجع « أصول الخضري : » (ص ١٧٥) « أصول الفقه » لخلاف : (ص ٢١١) « أصول الفقه » للبرديسي : (ص ٣٩٧) .

وهكذا يؤخذ بالمعنى الشرعي الذي وضعه الشارع للفظ ، إلا إذا توفرت القرينة بإرادة المعنى اللغوي ، لأن الشارع عندما نقل اللفظ عن معناه اللغوي إلى المعنى الخاص الذي استعمله في خطابات الشريعة ، كان هذا اللفظ في لسان الشارع متعين الدلالة على ما كان اصطلاحاً للشارع ، لأن المطلوب في التشريع - كما أسلفنا - هو العمل بما تدل عليه الألفاظ [1] .

الحالة الثانية - أن يكون اللفظ المشترك الوارد في النص الشرعي مشتركاً بين معنيين أو عدة معان ، وليس للشارع عرف خاص يعين واحداً من المعنيين أو المعاني التي وضع لها المشترك .

فإذا كان كذلك وجب الاجتهاد لتعيين المعنى المراد حيث يستعين المجتهد بالقرائن والامارات وحكمة التشريع ومقاصد الشريعة على هذا التعيين [2] .

ففي قوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسمُ اللهِ عليه وإنه لفسق » رجح الحنفية كون الواو للاستئناف في قوله « وإنه لفسق » فكان ذلك مؤيداً لما اتجهوا إليه من أن النهي في الآية إنما هو عن الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها مطلقاً سواء أذكر غيره كالأصنام أم لم يذكر ، فمتروك التسمية من الذبائح على وجه العمد ، حرام أكله عندهم [3] .

---

(١) « أصول الخضري » : (ص ١٧٥) .
(٢) راجع « أصول الفقه » للخضري : (ص ١٧٥) « أصول الفقه » لخلاف (ص ٢١٢) .
(٣) راجع « الهداية مع العناية » : (٥٤/٨ - ٥٥) « أصول الفقه » للبرديسي : (ص ٣٩٧) .

ويرجح الشافعية أن الواو في قوله : « وإنه لفسق » للحال ، فكان ذلك مؤيداً لما ذهبوا إليه من أن المقصود في الآية النهي عما ذكر عليه غير اسم الله ، كأن تذكر الأصنام مثلاً ، فكأنه قال : ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والحال إنه لفسق ، أي ذكر عليه غير اسم الله ، ولذلك كان الحكم عندهم حل متروك التسمية من الذبائح ، ولو كان الترك متعمداً [1] .

وقد مر بنا في مبحث التخصيص بخبر الواحد والقياس ما كان للسنة من أثر فيما اتجه اليه كل مذهب ، في هذا الحكم [2] .

عموم المشترك

حين لا تقوم القرينة التي تعين المعنى المراد من المشترك بحيث ترجحه على غيره ، هل يصح في هذه الحال إن يراد من المشترك كل واحد من معنييه أو معانيه بإطلاق واحد ، بحيث يكون الحكم المتعلق به ثابتاً لكل واحد منها ؟

أم لا يصح ذلك ، ويجب التوقف حتى يقوم الدليل على تعيين واحد من المعنيين أو المعاني ؟

لقد جرى في ذلك ، اختلاف العلماء :

١ — فذهب الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني وجماعة من الشافعية وفريق من مشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم ، الى جواز

---

(١) راجع « نهاية المحتاج » للرملي : (١١٢/٨) .

(٢) انظر ما سلف (ص ١٢٠ — ١٢٢) .

أن يراد من المشترك جميع معانيه ، سواء أكان وارداً في النفي أم في الاثبات ، ولكن بشرط أن لا يمتنع الجمع بين المعاني ؛ وذلك كاستعمال العين في الباصرة والشمس . أما إذا امتنع الجمع : كالقرء في الحيض والطهر ، لم يصح ذلك [1] .

فترى مذهب الشافعي — كما حكى الآمدي — أنه إذا تجرد اللفظ المشترك عن القرينة الصارفة إلى واحد من معنييه ، وجب حمله على المعنيين [2] .

وقد استدل على هذا المذهب بأمرين :

أولهما : أن اللفظ استوت نسبته إلى كل المسميات ، فليس تعين البعض منها بأولى من البعض ، فيحمل على الجميع احتياطاً .

الثاني : مما يدل على الجواز ، وقوعه كقول الله تعالى : « أَلَمْ تَرَ أن الله يسجدُ له من في السموات ومن في الأرض ، والشمسُ ، والقمرُ ، والنجومُ ، والجبالُ والدوابُّ ، وكثيرٌ من الناس وكثيرٌ حَقَّ عليه العذاب » [3] .

فقد أريد بالسجود — وهو لفظ واحد — معنيان مختلفان ؟ لأن سجود الناس إنما يكون بوضع الجبهة على الأرض ، أما سجود غيرهم : فمعناه الخشوع والانقياد .

---

(١) راجع « الأحكام » للآمدي : (٣٥٢/٢) فما بعدها .
(٢) راجع « البرهان » لإمام الحرمين : (لوحة ٨٦) مخطوطة دار الكتب المصرية « الأحكام » للآمدي : (٣٥٢/٢) فما بعدها .
(٣) « سورة الحج : ١٨ » .

قالوا : والدليل على أن المراد من سجود الناس وضع الجبهة على الأرض لا الخشوع ، تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم بمن حق عليه العذاب ، مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع والخضوع [1] .

٢ - وذهب الحنفية وبعض الشافعية ، ومنهم إمام الحرمين ، وجماعة من المعتزلة كأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما ، وكذلك الإباضية في الصحيح عندهم : إلى منع ذلك مطلقاً ، فلا يراد بالمشترك إلا واحد من معانيه سواء أكان وارداً في النفي أم في الاثبات [2] .

وقد عرض إمام الحرمين لمذهب الشافعي والواقعة التي علم منها هذا المذهب ، ثم أعرب عن رأيه المخالف لما ذهب اليه الامام محمد بن إدريس ، وهو عدم جواز اطلاق المشترك على معانيه اطلاقاً واحداً ؛ معللًا ذلك بأن المشترك صالح لاتخاذ معان على البدل ، ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها [3] .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع شرحه « للعضد وحاشية السعد » : (٢/١١١ - ١١٤) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/٣٥٢) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٤٠) « طلعة الشمس » للسالمي الاباضي : (١/١٣٨) .

(٣) قال إمام الحرمين : (المشترك إذا ورد مطلقاً فقد ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه محمول على جميع معانيه إذا لم يمنع مانع ولم يفرق هؤلاء بين أن يكون اللفظ حقيقة في عامله وبين أن يكون حقيقة في بعضها مجازاً في بعضها وهذا ظاهر اختيار الشافعي ، فإنه قال في مفاوضة جرت له في قوله تعالى : « أو لامستم النساء » . فقيل له قد يراد بالملامسة المواقعة . قال : هي محمولة على اللمس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازاً . والذي أراه أن اللفظ -

واستدل لهذا المذهب : بأن المشترك لم يوضع لمعانيه بوضع واحد ، وإنما وضع كل معنى من معانيه بوضع خاص ، فإرادة جميع المعاني منه في نص واحد مخالفة لهذا الوضع العربي في اللغة ، ومخالفة الوضع العربي في اللغة لا تجوز لما يلزم من الجمع بين المتنافين إذ يكون كل واحد من المعنيين مثلًا مراداً وغير مراد بآن واحد [1] .

الجواب عن آية السجود :

وقد أجاب أصحاب هذا المذهب عن آية السجود التي استدل بها أولئك : بأن السجود في الآية الكريمة معناه الخشوع والانقياد ، سواء أكان قهرياً أم اختيارياً . وهذا كما يتحقق في الناس يتحقق في غيرهم ، فلا يختلف المعنى .

المشترك إذا ورد مطلقاً لم يحمل في موجب الاطلاق على المحامل : فإنه صالح لاتخاذ معان على البدل ، ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها ، فادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل) على أن الجويني قد صرح بأنه لا يمنع ان يراد بالمشترك جميع عامله إذا كانت قرينة متصلة مشعرة بذلك — وذلك قوله : (فإن قيل بم تنفصلون عما ذكره القاضي . قلنا : ما ذكره يؤول إلى اشتقاق لفظ الحقيقة والمجاز فإذا رد الكلام إلى حمل الملامسة على الجس باليد والوقاع فيها معنيان كغيرها) « البرهان » لامام الحرمين : (لوحة ٨٦) مخطوطة دار الكتب المصرية نسخة مصورة .

(١) قال عبد العزيز البخاري : (يوضحه أن اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني لا يجوز أن يكتسيها شخصان ، كل واحد بكمالها في زمان واحد . فكذا لايجوز أن يدل اللفظ الواحد على أحد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك أيضاً في ذلك الزمان ، نعم إنما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى فتكون دلالته على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا أنه ليس كذلك) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي : (١/٤٠ — ٤١) « المنار » للنسفي مع شرح ابن ملك وحاشيتي ابن الحلبي وعزمي زاده : (١/١٤٣) فما بعدها . وانظر : طلعة الشمس للسالمي الاباضي : (١/١٣٨) .

موقف البخاري والتفتازاني :

ولكن هذا الجواب لم يرضه عبد العزيز البخاري ولا التفتازاني ، لأنه إن أريد بالانقياد امتثال أوامر التكاليف ونواهيها : فهو لا يصح في غير المكلفين . وإن أريد امتثال حكم التكوين والتسخير ، أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر ، فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف . ولذلك قال صاحب « التلويح » : (الأظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل أي : ويسجد كثير من الناس ، على أن المراد بالسجود الأول الانقياد والخضوع ، وقد دل على شموله جميع الناس ذكر « من في الأرض » ، وبالتالي سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس) [1]

٣ – وقال بعض فقهاء الحنفية : انه يجوز أن يراد بالمشترك كل واحد من معانيه في النفي دون الإثبات ، وقد بنوا على ذلك ما جاء في باب الوصية من « أن من أوصى بثلث ماله لمواليه ، وكان له موال أعتقوه ، وموال أعتقهم ، ومات الموصي قبل البيان بطلت وصيته »[2].

---

(١) راجع « التلويح » للتفتازاني : (١/٦٩) وانظر « الكشاف » : (٣/١١٧) حيث يقرر الزمخشري من المعتزلة أنه يرفع « كثير » بفعل مضمر يدل عليه قوله « يسجد » (أي ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة ، قال : (ولم أقل : أفسر « يسجد » الذي هو ظاهر بمعنى الطاعة والعبادة في حق هؤلاء ؛ لأن اللفظ الواحد لا يصح استعماله في حالة واحدة على معنيين مختلفين .

(٢) انظر « الهداية مع العناية » : (٨/٤٧٧) .

وإنما حكموا ببطلان الوصية لأن اسم المولى مشترك بين المعتِق والمعتَق فيحتمل أن يكون المراد في الوصية المولى الأعلى وهو الذي أعتق ، ويحتمل أن يكون المراد المولى الأسفل وهو الذي أُعتق ، ولا يصح أن يكون كل منهما مراداً : لأن المشترك وارد في الاثبات ، والمشترك إذا ورد في الاثبات لا يفيد العموم بل يكون المراد منه واحداً من معانيه فقط، ولما كان الموصي قد مات ولم يعين من هو المراد في وصيته ، وقعت الجهالة في الموصى له ، والوصية للمجهول لا تصح [1] . وقد مر بنا أن المشترك الذي انسد باب الترجيح فيه هو نوع من أنواع المجمل عند الحنفية [2] .

وبنوا على ذلك أيضاً ما جاء في باب الأيمان : من أن من حلف لا يكلم موالي فلان ، كان قسمه شاملاً للمولى الأعلى والأسفل فيحنث بتكليمه أي واحد منهما .

لأن لفظ المولى في هذه المسألة وارد في سياق النفي ، والمشترك الوارد بعد النفي يراد به جميع معانيه . قال ابن الهمام في التحرير : (وفي المبسوط حلف لا أكلم مواليك وله أعلون وأسفلون ، فأيهم كلم حنث به ؛ لأن المشترك في النفي يعم وهو المختار) [3] .

ففي المسألة الأولى وهي مسألة الوصية لم يعمّ المشترك لأنه كان في سياق الاثبات ، وفي المسألة الثانية وهي مسألة اليمين شمل لأنه كان في سياق النفي .

---

(١) راجع « الهداية مع العناية ونتائج الأفكار » : (٤٧٧/٨ — ٤٧٨) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٢٩٠ — ٢٩١ ج ١) .

(٣) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٢١٢ — ٢١٣) .

المطلب الثاني

من آثار الاختلاف في التطبيق

كان من الطبيعي أن ينبني على الاختلاف في بعض مسائل المشترك اختلاف في بعض الأحكام عند تفسير النصوص ومن ذلك ما يلي :

أ ـ مر بنا في أكثر من مناسبة قول الله تعالى في سورة البقرة : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ولقد تباينت أنظار العلماء في الفترة الزمنية التي يجب أن تعتدها المطلقة ، بناء على تباين أنظارهم في المراد من القرء في هذه الآية .

ولقد عرفنا من قريب أن القرء من الألفاظ المشتركة في اللغة العربية ، لا خلاف في ذلك بين أئمة اللغة والفقهاء ، وقد حكى يعقوب بن السكيت [1] وغيره من اللغويين أن العرب تقول : أقرأت المرأة إذا طهرت ،

(١) هو يعقوب بن إسحاق أبو يوسف ابن السكيت : إمام في اللغة والأدب ، أصله من خوزستان وتعلم ببغداد ، قال ثعلب : أجمع أصحابنا أنه لم يكن بعد ابن الأعرابي أعلم باللغة من ابن السكيت . له كثير من المصنفات منها : (اصلاح المنطق) الذي قال المبرد فيه : ما رأيت للبغداديين كتاباً أحسن منه و (الالفاظ) و (الاضداد) و (القلب والابدال) و (غريب القرآن) وعدد من الشروح لعدد من دواوين الشعر العربي . توفي رحمه الله سنة ٢٤٤ هـ .

واقرأت : إذا حاضت ، وذلك أن القرء في كلام العرب معناه الوقت فلذلك صلح للطهر والحيض معاً .

ولعل على ذلك قول الشاعر :

شَنئت العَقر َعقربني شَلِيل   اذا هبت لقارئها الرياح [1]

وقد جاء القرء بمعنى الطهر في قول الأعشى :

أفي كل عام أنت جاشم غزوة   تشد لأقصاها عزيم عزائكا

مورثة" مالا وفي الحي رفعة   لما ضاع فيها من قروء نسائكا

أي لما ضاع من أطهار زوجاته وذلك لاشتغاله بالغزو والقتال عن الاستمتاع بهن .

وجاء القرء بمعنى الحيض في قوله ﷺ بشأن أحكام المستحاضة :

« تدع الصلاة أيام أقرائها [2] » أي أيام حيضها لأنها هي الفترة التي يجب فيها ترك الصلاة .

---

(١) شليل : هو جد جرير بن عبد الله البجلي ، والبيت لمالك بن الحارث الهذلي ، وانظر الانصاف للبطليوسي (ص ١٣) .

(٢) من حديث أخرجه أبو داود وابن ماجة والترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في المستحاضة : « تدع الصلاة أيام أقرائها ، ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلي » وروى أحمد وابن ماجه من حديث فاطمة بنت أبي حبيش أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لها : « إجتنبي الصلاة أيام محيضك » « نصب الراية » : (٢٠٣/١) « تخريج أحاديث البزدوي » للقاسم بن قطلوبغا . مخطوط دار الكتب المصرية (ص ٤٧) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٢٩٧/١ - ٢٩٨) .

وهو في الآية الكريمة « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » يحتمل كلاً من الطهر والحيض .

فإن حملناه على الطهر ، كان الواجب على المطلقة أن تعتد بثلاثة أطهار ، فإن احتسبنا الطهر الذي وقع الطلاق فيه من العدة اعتبرت العدة منتهية بابتداء الحيضة الثالثة ، وإن لم يحتسب من العدة لم تنته عدتها إلا بابتداء الحيضة الرابعة .

وإن حمل القرء على الحيض وجب على المطلقة أن تعتد بثلاث حيضات فلا تنتهي عدتها إلا بانتهاء الحيضة الثالثة .

وقد اختلف في تعيين المعنى المراد في الآية :

فذهب مالك والشافعي وأحمد - في رواية - وداود الظاهري وأبو ثور إلى أن المراد الطهر . وهو قول عائشة ، والمروي عن ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت ، كما أنه قول فقهاء المدينة السبعة [1] ، وقتادة والزهري وأبان بن عثمان [2] .

---

(١) هؤلاء الفقهاء هم أشهر فقهاء المدينة في عصر التابعين الذين أخذوا الفقه عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم : سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩٤ هـ وعروة بن الزبير المتوفى سنة ٩٤ هـ وأبو بكر بن عبد الرحمن المتوفى سنة ٩٤ هـ وعبيد الله بن عتبة بن مسعود المتوفى سنة ٩٨ هـ وخارجة بن زيد المتوفى سنة ٩٩ هـ والقاسم بن محمد بن أبي بكر المتوفى سنة ١٠٥ هـ وسليمان بن يسار المتوفى سنة ١٠٧ هـ . وانظر : « محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي للدراسات العليا في حقوق القاهرة » (ص ٣٢) لأستاذنا الشيخ فرج السنهوري .

(٢) انظر « الرسالة » للامام الشافعي : (ص ٥٦٥ - ٥٧٠) مع الحاشية للشيخ أحمد شاكر . « المغني » لابن قدامة (٧/٤٥٣) « فرق الزواج للخفيف : (ص ٣٣٩) فما بعدها .

وذهب أبو حنيفة وأحمد بن حنبل إلى أن المراد الحيض . وهو قول الخلفاء الراشدين ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمرو ، وأبي موسى الأشعري ، وكثير من الصحابة والتابعين ، وهو مذهب العترة والحسن البصري والأوزاعي والثوري والحسن بن صالح [1] .

ما استدل به القائلون بالطهر :

استدل القائلون بأن القروء في الآية مراد بها الأطهار بأدلة أهمها ما يلي :

١ ـ إن تأنيث اسم العدد وهو « ثلاثة » يدل لغة على أن المعدود مذكر والمذكر هو الطهر لا الحيضة ، وعلى ذلك تكون الأطهار هي المراد من لفظ « القروء » الوارد في الآية الكريمة .

٢ — ومن جهة ثانية فإن الله تعالى يقول في سورة الطلاق « إذا طلّقتمُ النساءَ فطلقوهن لِعِدَّتِهِنَّ [2] » والمعنى : في عدتهن ؛ لأن اللام هنا بمعنى في ، مثل قوله تعالى « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » [3] أي في يوم القيامة وقد أمر الرسول صلوات الله عليه أن يكون الطلاق وقت الطهر ، وذلك حين قال لعمر وقد أخبره أن ابنه عبد الله طلق امرأته وهي حائض : « مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض ثم تطهر ، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق فيها النساء [4] » .

---

(١) انظر « بداية المجتهد » لابن رشد : (٢/٩) « المغني » لابن قدامة : (٧/٤٥٢) « فرق الزواج » للخفيف : (ص ٣٣٩) فما بعدها .

(٢) « سورة الطلاق » : ١ .

(٣) « الأنبياء » : ٤٧ .

(٤) عن ابن عمر « أنه طلق امرأة له وهي حائض ، فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم . فتغيظ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم —

وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون الطهر هو المعتبر في العدة فإن قول الله تعالى « فطلقوهن لعدتهن » أي لوقت يعتدون به فيكون ذلك الوقت هو الوقت الذي أمر الرسول أن يكون الطلاق فيه وهو الطهر .

فما قاله الرسول ﷺ لعمر في شأن طلاق ابنه عبد الله لزوجته ، يدل على أن زمن الطهر هو الذي يسمى عدة ، وهو الذي تطلق فيه النساء ؛ إذ أن العلماء متفقون على أن المرأة إذا طلقها الرجل في حيضها لم تعتد بتلك الحيضة ؛ فإذا طلقها الرجل في طهر لم يطأها فيه اعتدت بما بقي منه ، ولو كان هذا الباقي لحظة ، ثم استقبلت طهراً ثانياً بعد حيض ، ثم ثالثاً بعد حيضة ثالثة ، فإذا رأت الدم من الحيضة الثالثة حلت للزواج وخرجت من العدة [1] .

ما استدل به القائلون بأن القرء هو الحيضة :

واستدل القائلون بأن القروء في الآية مراد بها الحَيض بأدلة أهمها ما يلي :

١ – ان قول الرسول ﷺ بشأن المستحاضة « تدع الصلاة أيام

– قال : ليراجعها ، ثم يمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض فتطهر ، فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها قبل أن يمسها ، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء » وفي لفظ « فتلك العدة كما أمر الله تعالى » رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا الترمذي : فإن له منه إلى الأمر بالرجعة . وانظر « شرح معاني الآثار » للطحاوي : (٢/٢٩ ، ٣١ ، ٣٤ – ٣٧) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٦/٢٣٥) فما بعدها .

(١) راجع « فرق الزواج » للخفيف : (ص ٣٤٠) .

أقرائها » واستعماله للقرء في الحيض مما يدل على أن عرف الشريعة قائم على تخصيص القرء بالحيض دون الطهر .

ومما يؤيد ذلك في نظرهم قول الله تعالى « واللائي يَئِسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتُم فعدتُهن ثلاثة أشهر (١) » . حيث جعل الاعتداد بالأشهر مكان الاعتداد بالحيض الميؤوس منه ، وفي ذلك دلالة على أن الحيض هو المعتبر في العدة لا الطهر .

٢ ـ إن العدة إنما شرعت للمرأة بعد حصول الفرقة بينها وبين زوجها ، لتعرف براءة الرحم من الحمل كيلا تختلط الأنساب ، وإنما يكون ذلك بالحيض لا بالطهر .

٣ ـ ومما استدلوا به أن لفظ « ثلاثة » الوارد في الآية خاص ، ودلالة الخاص على معناه دلالة قطعية ، ولا يتحقق مدلول الثلاثة التي هي الخاص هنا إلا بأن تعتد المطلقة ثلاثة قروء كاملة من غير زيادة ولانقصان ، وذلك لا يحصل إلا إذا اعتبر المراد من القرء الحيض لا الطهر ، لأن من المتفق عليه أن الطلاق المشروع ـ كما مر قريباً ـ هو ما يكون والمرأة في حال طهرها .

فإذا حصل الطلاق في الطهر واحتسب من العدة ، كانت العدة طهرين كاملين وبعض الطهر ، وهو الفترة الزمنية التي بقيت من الطهر الذي وقع الطلاق فيه .

وإن لم يحتسب ذلك الطهر من العدة ، كانت العدة ثلاثة أطهار وبعض الطهر ، ففي كلا الحالين : ـ حال احتساب الطهر الذي وقع

---

(١) « سورة الطلاق : ٤ » .

الطلاق فيه من العدة ، وحال عدم احتسابه - يؤول الأمر إلى عدم تحقق مدلول الخاص وهو ثلاثة بالنقصـــان منها أو الزيادة عليها وذلك غير جائز [1] .

وهكذا نرى الاتفاق قائماً على أن القرء مشترك بين الحيض والطهر ولكن الخلاف كان لتفاوت الأنظـار في تقييم الأدلة التي ترجح أحد المعنيين على الآخر في الآية الكريمة ، وعلى أساس ذلك تحتسب العدة إما بالحيض وإما بالأطهار [2] .

ب - ومما ارتبط الخلاف فيه بالمشترك - كما يرى الزنجاني - مسألة تخيير ولي المقتول عمداً بين القصاص والدية .

فقد ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن موجب العمد التخيير بين القصاص

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١٢٨/١) .

(٢) زيادة في إيضاح المذهبين راجع « الرسالة » للإمام الشافعي : (ص ٥٦٣ - ٥٦٩) . « الأم » مع « مختصر المزني » : (٥/٢ - ٤ و ١٩١ - ١٩٢) . « شرح معاني الآثار » للطحاوي : (٣٤/٢ - ٣٧) . «المغني» لابن قدامة : (٤٥٢/٧) فما بعدها ، وانظر كلام المرحوم الشيخ أحمد شاكر المسهب في إثبات أن القرء الوارد في الآية مراد به الحيضة ، وذلك في تعليقه على كلام الشافعي في « الرسالة » : (ص ٥٦٧ - ٥٧١) ثم رد الأستاذ الشيخ عبد الغني عبد الخالق الرد المفصل على ما ذهب إليه الشيخ شاكر ، وذلك في التعليق على أحكام القرآن للشافعي الذي جمعه البيهقي (٢٤٤/١) فما بعدها . ولعل من الخير أن نثبت هنا ما قاله أستاذنا الخفيف في « فرق الزواج » : (ومسألة يحدث فيها الخلاف بين من ذكرنا وليس يوجد فيها دليل قاطع - مسألة لا يتيسر البت فيها ولا القطع فيها برأي ، وإن كان ابن القيم قد رجح أن المراد بالقرء في الآية : الحيض ؛ بناء على أن ذلك رأي كبار الصحابة الذين يرجع إليهم في الفتيا ، وأن ظاهر آية الأقراء يدل على ذلك ..) « فرق الزواج » : (ص ٣٤٦) .

والدية أخذاً من قوله تعالى : « ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً »[1] فإن السلطان يحتمل الدية والقصاص .

فالشافعي خير بينهما وأثبت وصف الوجوب لكل واحد منهما سيراً مع قاعدته في عموم المشترك .

قال النووي في المنهاج : (موجب العمد القود ، والدية بدل عند سقوطه . وفي قول : أحدهما ، مبهما ، وعلى القولين : للولي عفو على الدية بغير رضا الجاني)[2] .

وذهب الحنفية إلى عدم التخيير بين القصاص والدية ، لأنه لا عموم للمشترك عندهم . جاء في الهداية بشأن القود (وهو واجب عينا وليس للولي أخذ الدية إلا برضا القاتل)[3] .

حـ - ومن أمثلة المشترك الذي وقع الخلاف فيه اختلاف الفقهاء في معنى « نكح » في قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء »[4] .

فإن هذه اللفظة مشتركة بين العقد والوطء ، وبسبب هذا الاشتراك نشأ الاختلاف في معنى الآية وهو اختلاف في أمر بالغ الأهمية في شؤون الاسرة والبيوت .

---

(١) « سورة الإسراء : ٣٣ » .

(٢) انظر : راجع « مغني المحتاج شرح المنهاج » : (٤/ ٢٠) ، « المهذب » للشيرازي : (٢/ ١٨٨) ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف : (ص ١٦٩ — ١٦٧) مع الحاشية .

(٣) أنظر « الهداية مع العناية » و « نتائج الأفكار » : (٨/ ٢٤٧) .

(٤) « سورة النساء : ٢٢ » .

وقد وردت هذه الكلمة في القرآن ولسان العرب ، بمعنى الوطء مرة كما وردت بمعنى العقد أخرى ، وكان طبيعياً أن يختلف المجتهدون في تعيين المعنى المراد ، وكان لابد من البحث عن القرائن والأدلة التي ترجح في نص من النصوص أحد المعنيين أو المعاني إذا لم يعينه الشارع .

ففي قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نَكَحَ آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف »[1] حملها أبو حنيفة على الوطء فحكم بحرمة زواج الابن بمزنية أبيه[2] .

وحملها الشافعي وآخرون على العقد ، وترتب على ذلك عدم تحريم من زنى بها الأب على الابن[3] .

وهكذا كان الاشتراك في كلمة « نكح » وعدم تصريح الشارع بإرادة أحد المعنيين : الوطء أو العقد في الآية الآنفة الذكر مدعاة الاختلاف والبحث عن القرائن والمؤيدات لترجيح أحد المعنيين .

وأمثلة المشترك يراها المتتبع لكتب الأحكام وقد ذكر البطليوسي صاحب « الانصاف » من الأمثلة : « أو » في قوله تعالى : « إنما جزاءُ الذين يحاربونَ اللهَ ورسولَهُ ويَسْعونَ في الأرضِ فساداً أن يُقتّلوا أوْ يصلّبوا ... » الآية : حيث ذهب قوم إلى أن « أو » في الآية للتخيير كما ذهب آخرون إلى أنها للتفصيل والتعيين ، وهي تستعمل في لسان العرب لكلا المعنيين .

---

(١) « سورة النساء : ٢٢ » وانظر « الإسلام عقيدة وشريعة » لشلتوت: (ص ٥٢٣) .

(٢) انظر « الهداية » مع « فتح القدير » : (٣٥٧/٢) ، « المنهاج مع مغني المحتاج » : (١٧٨/٣) .

(٣) راجع « المهذب » للشيرازي : (٤٣/٢) .

وبناء على أنها للتخيير يكون الإمام مخيراً في العقوبات التي عرضت لها الآية ، وبناء على أنها للتفصيل لا يكون تخيير بل من حارب وقتل وأخذ المال صلب ، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده [1] .

والحق أن ميدان الاجتهاد متسع – كما أسلفنا – في تفسير النصوص لإزالة الغموض الطارىء من الاشتراك ، بحيث يمكن تعيين المعنى المراد من اللفظ المشترك ليتسنى الخروج من العهدة في العمل بمدلول اللفظ الوارد في النص الشرعي من كتاب أو سنة .



(١) انظر « الإنصاف » للبطليوسي : (ص ١٩) .

الباب الثاني

دلالة الألفاظ على الأحكام في حالة الخصوص

الخاص

ويشتمل على فصلين :

ماهية الخاص ودلالته على الأحكام

انواع الخاص

الفصل الأول



تمهيد :

كما يطلق اللفظ في لسان العرب فيدل على الاستغراق والشمول دون حصر بعدد معين فيكون عاماً ، كذلك يطلق في المقابل ليدل على معنى واحد على سبيل الانفراد أو على كثير محصور فيكون خاصاً . وللدراسة الخاص في ميدان تفسير النصوص أهمية يرى أثرها في عناية العلماء وجهودهم ، ذلك لأن الخاص في ماهيته ودلالته وأنواعه له علاقة واضحة بمسالك الأئمة في الاستنباط ، وما نشأ عن ذلك من اختلاف في الفروع والأحكام فهو يقابل العام ، كما أنه قطعي في دلالته على الأحكام . وأنواعه كثيرة منها العدد ، والمطلق والمقيد ، وصيغ التكليف من أمر ونهي .

وسنعرض في القادم من أبحاثنا إلى ماهية الخاص ودلالته وبعض أنواعه لندرس منها المطلق والمقيد وحمل المطلق على المقيد ، كما نعرض للأمر ودلالته وما يتعلق به ، وللنهي ودلالته وأثره في المنهي عنه ، إلى غير ذلك من بعض الجوانب التي لها أثرها في تفريع الأحكام عند الاستنباط من النصوص .

ماهية الخاص ودلالته على الأحكام

المبحث الأول

ماهية الخاص ودلالته

الاختصاص في اللغة التفرد وقطع الشركة ، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد يقال له : خاص ، ومنه خصه بالشيء أفرده به دون غيره ويقال : اختص فلان بالأمر وتخصص له إذا انفرد . وخصني فلان بكذا أي أفرده لي . وفلان خاص فلان [١] ومنه قول أبي زيد :

إن امرأ خصني عمداً مودّته على التنائي لعندي غير مكفور [٢]

ولا يبدو في تعريف الخاص في الاصطلاح ابتعاد عن المعنى اللغوي

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/١٢٥ — ١٢٦) . « أساس البلاغة للزمخشري : (ص ١١٢) . « اللسان » : (٧/٢٤) .

(٢) في « اللسان : (٧/٢٤ — ٢٥) فإنه زاد (خصني بمودته) فحذف الحرف وأوصل الفعل . وقد يجوز أن يريد خصني لمودته إياي فيكون كقوله : واغفر عوراء الكريم ادخاره .

قال ابن سيده : وإنما وجهناه على هذين الوجهين لأنا لم نسمع في الكلام خصصته متعدية إلى مفعولين .

فقد عرفه فخر الإسلام البزدوي / بأنه : كل لفظ وضع لمعنى واحد على انفراد وقطع المشاركة [1] .

وبمثل ذلك عرفه شمس الأئمة السرخسي فقال : هو كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد [2] .

ويبدو أن العلماء يعنون بالمعنى الواحد : مايتناول الحقيقي والاعتباري، فيدخل فيه أسماء العدد كاثنين وثلاثة وأربعة التي تدل على كثير محصور إذ أنها وضعت وضعاً واحداً للكثير ، وهي مستغرقة جميع ما يصلح لها لكن هذا الكثير محصور ومن هنا كانت من الخاص [3] .

وما دام المراد بالخصوص الانفراد وقطع الاشتراك ، فقد يكون الخاص واحداً بالشخص كزيد ، وقد يكون بالنوع كرجل وإنسان ، وقد يكون بالجنس كحيوان ، وقد يكون واحداً بالمعاني كالعلم والجهل [4] .

وعلى ضوء ما ذكر يمكن أن نقول في تعريف الخاص : (هو اللفظ الذي وضع على معنى واحد على سبيل الانفراد أو على كثير محصور) . وبقولنا (أو على كثير محصور) نكون كشفنا عن المعنى الواحد الاعتباري كأسماء الأعداد فشمله التعريف مع المعنى الواحد الحقيقي .

والمثال الحقيقي : إنسان وأحمد وكتاب ، والمثال الاعتباري أربعة وخمسة وستة وسائر أسماء الأعداد .

---

(١) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار »لعبد العزيز البخاري : (٣٠/١ - ٣١) .
(٢) « أصول السرخسي » : (١٢٥/١) .
(٣) راجع « التوضيح » مع « التلويح » : (٣٣/١) « المرآة » : (١٢٧/١) .
(٤) انظر « أصول التشريع الإسلامي » لعلي حسب الله : (ص ١٦٠).

دلالة الخاص :

لقد تناول العلماء الخاص بالمعنى المتقدم وقرروا نتيجة للبحث والاستقراء حكمه من حيث الدلالة على المعنى المراد ، وهل هي قطعية أو ظنية . وإنما عُنوا بذلك لما يترتب على القطعية والظنية من الآثار في الفروع والأحكام .

ولقد كان ما وصلوا إليه أن دلالة الخاص قطعية : فهو يتناول مدلوله قطعاً وبهذا يتيقن ما أريد به من الحكم الشرعي . ولا يصرف عن المعنى الذي دل عليه إلا بدليل يدل على تأويله وإرادة ذلك المعنى الآخر .

قال فخر الإسلام البزدوي : (اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعاً ويقيناً بلا شبهة لما أريد به الحكم ، ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل الوضع وإن احتمل التغير عن أصل وضعه لكن لايحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بيناً لما وضع له)[1] .

وذلك ما عبر عنه شمس الأئمة السرخسي (بمعرفة المراد باللفظ ووجوب العمل فيما هو موضوع له لغة ، لايخلو خاص عن ذلك ، وإن كان يحتمل أن يتغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازاً ، ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بياناً فإنه مبين في نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة)[2] .

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٧٩) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (١/١٢٨) . « التوضيح والتلويح» (١/٣٥) .

وهكذا جاءت القطعية من كونه بيناً في نفسه يتناول المخصوص قطعاً ويقيناً بلا شبهة .

فمن أمثلة الخاص لفظ « مائة » في قوله تعالى في حد الزنا : « والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » .

ولفظ « ثمانين » في قوله تعالى في حد القذف : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعةِ شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدةً »[1] .

فالمائة ، والثمانون ، وهما من أسماء الأعداد ، تدل كل منها على المعنى الذي وضعت له دلالة قطعية ولا تحتمل التصرف فيه بطريق البيان[2] .

ومنها أيضاً لفظ « رقبة » و « عشرة مساكين » و « ثلاثة أيام » في قول الله تعالى : (لا يؤاخذُكم الله باللغوِ في أيمانِكم . ولكنْ يؤاخذُكم بما عقّدتم الأيمانَ ، فكفارتُه إطعامُ عشرةِ مساكينَ من أوسطِ ما تُطعِمون أهليكم أو كسوتُهم ، أو تحريرُ رقبةٍ فمَنْ لم يجِدْ فصيامُ ثلاثةِ أيامٍ . ذلكَ كفّارةُ أيمانِكم إذا حلفتمْ . واحفَظوا أيمانكم كذلك يُبيِّنُ اللهُ لكمُ آياتِه لعلّكم تشكرون[3] » .

وإذا كانت هذه الألفاظ من « الخاص » ، فإن الآية تدل دلالة قطعية على أن كفارة اليمين المنعقدة هي عتق رقبة ، أو إطعام عشرة مساكين ، أو صيام ثلاثة أيام من غير زيادة أو نقصان ، لأن هذه الألفاظ تناولت الحكم المخصوص قطعاً حسبما وضعت له بلا شبهة .

---

(١) « سورة النور : ٢ - ٤ » .

(٢) راجع « أصول التشريع الإسلامي » للشيخ علي حسب الله (ص ١٦١) .

(٣) « سورة المائدة : ٨٩ » .

وقد ذهب إلى هذا القطع البزدوي والسرخسي ومن تابعهما ، وإن كان الخاص يحتمل التغير قبل أن يراد به غير موضوعه مجازاً إذا قام الدليل . وإنما جنحوا إلى ذلك ، لأن هذا الاحتمال لما لم يدل عليه دليل اعتبر كأن لم يكن ، وجعل هو والعدم سواء ، فلم يؤثر في تناول الخاص للحكم المخصوص على وجه القطع [1] .

ويمكن الاستعانة بالمجاز لإيضاح ما نقول ، فإذا قال قائل : واجهت أسداً ، من غير قرينة : فإن لفظ الأسد ، يدل في هذه العبارة على الحيوان المخصوص الذي وضعت له الكلمة على وجه القطع . ومع هذا يحتمل أن يكون المراد منه على سبيل المجاز الرجل الشجاع ، إلا أن هذا الاحتمال مع كونه موافقاً للقطع في المعنى الأول لما لم يكن ناشئاً عن دليل لم يقم له أي وزن ، واعتبر مع العدم على حد سواء .

قال صاحب « كشف الأسرار » : وبيانه أن لفظ الأسد الموضوع للحيوان المخصوص في قولك : رأيت أسداً من غير قرينة تقبل أن يراد به الشجاع مجازاً ، فهذا هو الاحتمال ، وإرادة الشجاع هو المحتمل . فإذا قلنا : المراد منه موضوعه قطعاً فالمراد بالقطع المحتمل لأن ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعاً لا محاله لا قطع الاحتمال إذ صلاحية اللفظ باقية ؛ حتى لو انقطع الاحتمال أيضاً يسمى محكماً فثبت أن القطع يجتمع مع الاحتمال [2]) .

---

(١) قال عبد العزيز البخاري : (ألا ترى انه لم يمتنع أحد من الدخول تحت السقف مع أن الاحتمال للسقوط ثابت جزماً . لكنه لما لم يقم عليه دليل ، ألحق بالعدم هذا هو المسموع عن الثقات) « كشف الأسرار شرح أصول البزدوي » : (١/٧٩) .

(٢) راجع المصدر السابق .

مع عبد العزيز البخاري :

ولقد يسعنا أن نسير مع عبد العزيز البخاري في محاولته التدليل على إمكان اجتماع القطع مع الاحتمال ، وذلك أن الاحتمال – كما يقول – صفة اللفظ وهو صلاحيته لأن يراد به غير الموضوع له ، وإرادة الغير هو المحتمل فقولنا : (قطعاً) راجع إلى المحتمل لا إلى الاحتمال .

رحم الله صاحب « كشف الأسرار » فقد أجهد نفسه في التفريق بين القطع المحتمل وقطع الاحتمال ، ثم ثبات أن المراد القطع المحتمل لا قطع الاحتمال ، مع أنه كان يكفيه تجلية أن المراد بالقطع معناه الأعم ؛ لأنا مهما حاولنا فالاحتمال واقع ، وما أحسب القادحين في القطعية من أجل هذا الاحتمال متنكبين طريق الجادة . وإن كان التفريق بين المعنى الأعم للقطع والمعنى الأخص ، تفريق مقبول ومقنع إلى حد كبير ، بحيث يكاد الأمر يكون في حدود الاختلاف اللفظي والوقوف عند المصطلحات [1] .

ولقد زاد الرهاوي في حاشيته على « المنار » هذه النقطة إيضاحاً ؛ حين قرر أن القائل بالقطع لا يقول بالمعنى الأخص ، إذ احتمال المجاز قائم اتفاقاً . ولهذا يحق تأكيده فيكون المراد القطع بالمعنى الأعم ، إذ الخلاف في المجرد عن القرائن الصارفة ، والمعنى الأعم فيه قرينة . فيكون المراد نفي القطع بالمعنى الأخص [2] .

---

(١) « التلويح مع التوضيح » : (١/٣٤ – ٣٥) .

(٢) راجع « حاشية الرهاوي على شرح المنار » لابن ملك : (١/٦٧ – ٦٨) وانظر « المرآة » : (١/١٣٢) .

وعلى هذا نكون انتهينا إلى أن أهـل المذهب الأول والمعترضين ملتقون عند الاحتمال ، ولكن الأولين لا يرون مانعاً من القطعية لأنه احتمال غير ناشيء عن دليل ، والمعترضون يرون أن الاحتمال - مطلقاً - قادح في القطعية ، فإذا اعتبرنا القطع على نوعين : أعم وأخص ، أصبح الخطب سهلاً وانحلت العقدة .

هذا وأمثلة الخاص كثيرة موفورة في نصوص الأحكام من الكتاب والسنة .

فقول الله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول[1] »

يدل دلالة قطعية على وجوب إقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وإطاعة الرسول ، لأن صيغ الأوامر من قبيل « الخاص » .

وفي قول الله جل وعلا : « ولا تَقتلوا النفسَ التي حرمَ اللهُ إلا بالحق » [2] دلالةٌ قطعية على تحريم القتل بدون حق ، لأن صيغ النواهي من « الخاص » أيضاً .

كذلك العدد من « الخاص » ففي قوله تعـالى من آيات المواريث : « يُوصيكُم اللهُ في أولادِكم للذكرِ مثلُ حظِ الأنثيين . فإن كُنَّ نساءً فوقَ اثنتينِ فلهنَّ ثُلُثا ما تركَ . وإنْ كانتْ واحدةً فلها النصفُ . ولأبويهِ لكلِ واحدٍ منهما السُّدسُ مما تركَ إن كان له ولدٌ . فإن لم يكنْ له ولدٌ وورثَه أبواه فلأمهِ الثُلثُ ، فإن كانَ لهُ إخوةٌ فلأمهِ السدسُ من بعدِ وصيةٍ يوصى بها أو دينٍ ، آباؤُكم وأبناؤُكم

---

(١) « سورة النور : ٥٦ » .

(٢) « سورة الأنعام : ١٥١ » .

لا تدرون أيهم أقربُ لكم نفعاً فريضةً من الله إن الله كان عليماً حكيماً[1] ، نرى ألفاظ الثلثين ، والنصف ، والثلث ، والربع ، والثمن ، تدل على معانيها وتعطي أحكامها بشكل قطعي ولا تحتمل الصرف عنه إلى غيره من ذاتها ، لأنها من الخاص .

ومثل ما مر أيضاً قوله ﷺ : « في صدقة الغنم في سائمتها من كل أربعين شاة شاة[2] » .

فالحكم المستفاد منه هو تقدير النصاب الذي تجب الزكاة فيه من الغنم بأربعين ، وتقدير الواجب بشاة بلا احتمال زيادة أو نقص في النصاب وما يجب فيه . وكذلك ما ورد في مثل تلك النصوص ، فإنه من الخاص وتدل على معانيها الدلالة المذكورة .

القطع المراد في دلالة الخاص

لقد اتضح مما سبق أن القطع فيما نحن فيه يطلق ويراد به أحد معنيين :

أما الأول - فهو اطلاقه على نفي الاحتمال أصلاً .

وأما الثاني — فهو اطلاقه على نفي الاحتمال الناشيء عن دليل .

والثاني أعم من الأول ، لأن الاحتمال الناشيء عن دليل أخص من مطلق الاحتمال . ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم .

والقطع المراد في قولهم : (الخاص يتناول المخصوص قطعاً . .)

---

(١) « سورة النساء : ١١ » .

(٢) انظر ما سلف : (ص٣٨٧ ج ١) « تخريج الفروع على الأصول » : (ص ٧٣) .

إنما هو القطع بالمعنى الأعم ، وهو نفي الاحتمال الناشيء عن دليل لا نفي الاحتمال أصلًا .

قال صدر الشريعة عندما قرر أن الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم قطعاً : (والمراد ههنا المعنى الأعم وهو أن لا يكون له احتمال ناشيء عن دليل ، لا أن لا يكون له احتمال أصلًا)[1] .

ولقد يرد على هذا أن الاحتمال قادح في اليقين ، فلا قطع مع الاحتمال ، لذا قالوا : إن الخاص يوجب اليقين ما دام الاحتمال قائماً :

ولكن هذا الإيراد دُفع – كما مر – بأن الاحتمال لما لم يقم عليه دليل ألحق بالعدم فلا يمتنع القطع به . فالخاص يحتمل أن يكون المراد به معنى آخر غير معناه الذي وضع له ، ولكن لما لم يقم دليل على أنه المراد صار المعنى الموضوع له مقطوعاً به ،[2] ولهذا فالخاص عند الحنفيه لا يحتمل البيان .

علم الطمأنينة وعلم اليقين :

هذا ومن الجدير بالذكر أن القطع بالمعنى العام ، وهو عدم الاحتمال الناشيء عن دليل ، يسمى عند العلماء « علم الطمأنينة » ، كالعلم المستفاد من الظاهر ، والنص ، والخاص ، والعام ، والحديث المشهور عند الحنفية .

أما القطع بالمعنى الخاص ، وهو عدم الاحتمال مطلقاً سواء أكان ناشئاً عن دليل أم غير ناشيء عن دليل ، فيسميه العلماء علم اليقين .

---

(١) « التوضيح مع التلويح » : (١/٣٥) .

(٢) راجع « كشف الأسرار » : (١/٧٩) . وانظر « أصول السرخسي » : (١/١٢٨) .

وذلك كالعلم المستفاد من المتواتر والمفسر والمحكم ، والنص عند الشافعية كما تقدم . فالخاص – وهو مما يوجب علم الطمأنينة – يمكن أن يتحول إلى معنى آخر بطريق المجاز ، إذا قام الدليل المناسب ، وإن كان لا يحتمل البيان من ذاته فيما وضع له [1] .

وهكذا إذا قام الدليل الذي لا ينزل عن درجة الخاص في القوة ، يمكن به تأويل ذلك الخاص عن معناه إلى معنى آخر من المعاني التي يحتملها . كالذي رأينا من تأويل الحنفية الشاة في حديث نصاب الأربعين السابق بما يعم الذات والقيمة ، وتأويلهم اطعام الستين مسكيناً باطعام مسكين واحد ستين يوماً ، وغير ذلك من الفروع التي مر بنا بعض نماذجها في مباحث التأويل [2] .

ومن هنا كان حديث الآحاد مثلاً – لا يقوى على تأويل الخاص عن معناه إلى معنى آخر يحتمله ، لأن الخاص يفيد القطع فيما يدل عليه بينما لا يفيد حديث الآحاد إلا الظن .



(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١٢٩/١) .
(٢) انظر ما سلف (ص ٤٠٢ – ٤٠٩ ج ١) .

المبحث الثاني

من آثار قطعية الخاص في التطبيق

لقد كان للقول بأن الخاص قطعي الدلالة وأنه لايحتمل البيان أثر كبير في تفسير النصوص ومآخذ الأحكام .

ثم إن المتتبع لكتب الأصول عند الحنفية ـ مثلاً ـ يرى أنهم جنحوا إلى بناء بعض الفروع على قطعية الخاص ، وخرّجوها عليها ، وهي فروع قال بها أئمة المذهب أو بعضهم ، ولكن لم يكن ذلك منهم بناء على قطعية الخاص ، وإنما كان في الغالب لأدلة أخرى قامت لديهم على ما ذهبوا إليه .

وكان ما قصده هؤلاء الأصوليون رحمهم الله ــ شأنهم في كثير من الفروع التي يخرجونها على القواعد الأصولية ــ تقوية مسلك أولئك الأئمة فيما ذهبوا إليه في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة ، وتأكيد أن فروع الأحكام مرتبطة بما تتصل به من قواعد الأصول ، وليست خلواً من هذه القواعد التي ترد إليها ، وترتبط بها ارتباط الجزئيات بالكليات . وإن كانوا قد اعتبروا تلك الفروع ــ في كثير من الأحيان ــ سبيلهم إلى القاعدة بعد البحث والاستقراء .

وإنها لجهود بعثت في القواعد الأصولية نوعاً من الحياة جعلتها تعيش مع الفروع الفقهية في إطار من النسب المتصل في العديد من النصوص وإن كانت تبدو أحياناً مع بعض الفروع وهي على غير هذه الحال .

من أمثلة ذلك ما رأينا في بعض أنواع المجمل وهو المشترك الذي ينسد فيه باب الترجيح والتفريق عند بعضهم في هذه الحالة بين الإثبات والنفي في عموم المشترك، ومنها ماجاء في قاعدة عموم المقتضى واللجوء إلى التفريق بين المقتضى والمحذوف عندما خرجت بعض الفروع عن القاعدة، ولعل من ذلك أيضاً مايلاحظ في أمر تخصيص العام بخبر الواحد، أو تقييد المطلق به، حيث وضعت قاعدة الحديث المشهور جواباً على تخصيص كثير من العمومات، أو تقييد المطلق أحياناً بأخبار الآحاد إلى غير ذلك من الأمثلة التي ترى في مظانها من كتب الأصول والفروع وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .

١ ـ ومما بناه أصوليو الحنفية على قطعية الخاص : الحكم على الأقراء أنها الحيَض في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » وجعلُ عدة المطلقات غيرِ الحوامل وغيرِ الصغيرات والآيسات تُحتسب بالحيَض لا بالأطهار خلافاً للشافعية والمالكية[1] .

ومنزع ذلك عندهم أن لفظ « ثلاثة » من الخاص لأنه موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل النقصان عنه أو الزيادة عليه . ولا يتحقق مدلول هذا العدد إلا إذا حملت الأقراء على مرات الحيض . إذ بذلك يكون التربص بثلاثة قروء كوامل .

أما احتساب الأطهار : ففيه ترك للعمل بلفظ الثلاث، لأنه لايمكن بالأطهار استكمال قروء ثلاثة . وعدم الاستكمال إما بنقصان أو زيادة .

---

(١) راجع « أحكام القرآن » للجصاص : (١/٤٣٣) « أصول البزدوي مع الكشف » : (١/٨٠) « أصول السرخسي » : (١/١٢٨) « المرآة » : (١/١٤٠) « الهداية وفتح القدير » : (٣/٢٧٠ – ٢٧٢) « المهذب للشيرازي » : (٢/١٤٣) « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : (٢/٤٦٧) .

ذلك أن الطهر الذي يقع فيه الطلاق عملاً بالسنة ، إن احتسب من الأقراء ، تكون مدة العدة للمطلقة قرأين وبعض القرء ، وهو الذي يقع فيه الطلاق .

وإن لم يحتسب ذلك الطهر من الأقراء ، وأوجبنا على المرأة أن تتربص ثلاثة أطهار كاملة خلاف الطهر الذي يقع الطلاق فيه ، لزم الزيادة وكانت العدة ثلاثة قروء وبعض القرء ، وهو الذي يقع الطلاق فيه .

وفي كلا الحالين — من النقص والزيادة — تفويت لموجب الخاص ، وهو هنا ثلاثة آحاد . أما إذا حملت القروء على مرات الحيض واحتسبت العدة بها — كما قال الحنفية — فإن موجب الخاص وهو الثلاثة قروء يتحقق بثلاث حيضات كوامل ، دون زيادة ولا نقصان [1] .

وذلك ما ذهب إليه أبو بكر الجصاص في « أحكام القرآن » عند قوله تعالى : «ثلاثة قروء» وتابعه علماء الأصول كالبزدوي والسرخسي وغيرهما من العلماء .

قال أبو بكر : (واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاءها بكمالها فيمن طلقها للسنة ، لأن طلاق السنة أن يوقعه في طهر لم يجامعها فيه ، فلا بد إذا كان كذلك من أن يصادف طلاقه طهراً قد مضى بعضه . ثم تعتد بعده بطهرين آخرين — فهذان طهران وبعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث إذا أراد طلاق السنة علمنا أن المراد الحيض الذي يمكن استيفاء

---

(١) انظر « الهداية وفتح القدير » : (٢٧٠/٢ — ٢٧٢) « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٨٠/١) « أصول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي : (ص ٤١١) .

العدد المذكور بكماله [1] .

وقد جاء الجصاص على اعتراض يمكن أن يورده الآخرون ، وهو أن الله تعالى قال في كتابه : « الحجُّ أشهرٌ معلوماتٌ » والمراد شهران وبعض الثالث ولم يعتبر ذلك عدواناً على مدلول الأشهر .

ومما أجاب به عن هذا الاعتراض المحتمل ، أن الأشهر لم تحصر بعدد وإنما ذكرت بلفظ الجمع ، والأقراء محصورة بعدد لا يحتمل الأقل منه وهو الثلاثة . قال أبو بكر : (ألا ترى أنه لايجوز أن تقول : رأيت ثلاثة رجال ومرادك رجلان ، وجائز أن تقول رأيت رجالاً والمراد رجلان) [2] .

والراجح عندنا : أن استخدام قطعية الخاص للاستدلال على أن القروء هي مرات الحيض وأن عدة أولئك المطلقات تحتسب بالحيض لا بالأطهار هو جانب من الاستدلال أو مما يستأنس به للاستدلال ، وإلا فالمسألة من باب « المشترك » [3] وجميع الفقهاء متفقون على أن القرء موضوع لغة لكل من الطهر والحيض . والأمر بعد ذلك أمر ترجيح بالأدلة والقرائن ولكل وجهة في الموضوع [4] . وقد أتينا على ذكر المسألة في موطنها

---

(١) انظر « أحكام القرآن » : (١/٤٣٣ — ٤٣٤) « أصول البزدوي » : (١/٧٩) فما بعدها مع « كشف الأسرار » .

(٢) المصدر السابق .

(٣) راجع « أبو حنيفة » : (ص ٢٤٧) لأستاذنا أبي زهرة، ما سلف (ص ١٥١ — ١٥٢) .

(٤) راجع « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي : (٣/١١١) « فرق الزواج » لأستاذنا علي الخفيف : (ص ٢٢٩) فما بعدها .

من بحث المشترك حيث رأينا أدلة كل من الائمة على ما يرى أنه الصواب ، وأنه هو الذي به يتحقق موجب قوله تعـــالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) [1] .

٢ - ومن ذلك مسألة فرضية الطمأنينة في الصلاة ، فالإمام أبو حنيفة ومعه محمد بن الحسن لا يشترطانها لصحة الصلاة ، بينما يراها أبو يوسف والإمام الشافعي فرضاً من الفروض لا تصح الصلاة إلا بها .

والأصل عند أبي حنيفة وصاحبه قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا » [2] والركوع يتادى بأدنى انحناء لأن اللفظ موضوع لغة للميل عن الاستواء يقال : ركعت النخلة إذا مالت وركع البعير إذا طأطأ رأسه [3] .

فدلالة الركوع في ذلك من دلالة الخاص فهي قطعية في موجبه الموضوع له لغة ، فلا تحتمل البيان وراءها ، فإذا أريد تقييد ذاك الميلان فيجب أن يكون بدليل في قوة الخاص ، وإلا كان ذلك تركاً للعمل بما وضع له هذا الخاص لغة ، كما لو اعتبرنا الطمأنينة فرضاً ، وأخذاً من حديث الأعرابي المسيء صلاته الذي هو حديث آحاد [4] .

---

(١) انظر ما سلف (ص ١٤٩) فما بعدها .

(٢) قال تعالى في سورة الحج / ٧٧ : « يا أيهـــا الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون » وراجع « القرطبي » (٢٩٣/١) .

(٣) وقال لبيد :

أخبر أخبار القرون التي مضت   أدب كأني كلما قمت راكع

(٤) راجع « أصول البزدوي وكشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٧٩/١) « الهداية » للمرغيناني مع « فتح القدير » لابن الهمام : (٢١١/١) .

فقد جاء في الحديث الصحيح « أن النبي ﷺ دخل المسجد فدخل رجل فصلى ، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فقال : ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ . فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فقال : ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ - ثلاثاً - فقال : والذي بعثك بالحق لا أحسن غيره فعلمني ، فقال : إذا قمت إلى الصلاة فكبر ، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً ، وافعل ذلك في صلاتك كلها »[1] .

فقوله ﷺ : « ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ » حديث آحاد رتبته ظنية ، لا يقوى على الزيادة على الخاص القطعي وهو قوله تعالى : « اركعوا واسجدوا » باعتبار أن الخاص لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بيناً لما وضع له من ذلك[2] .

---

(١) أخرجه عن أبي هريرة أحمد وأصحاب الكتب الستة ، واللفظ للبخاري. وفي الباب عن رفاعة بن رافع عند الترمذي وأبي داود والنسائي . وانظر « شرح معاني الآثار » للطحاوي : (١٣٦/١ - ١٣٧) « الإحكام لابن دقيق العيد » : (٢٧٤/١) فما بعدها . « فتح الباري » : (٢٣١/٢ - ٢٣٢) « الهداية مع فتح القدير » : (٢١١/١) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٢٧٢/٢) فما بعدها . هذا وقد ذكر ابن أبي شيبة أن المسيء صلاته هو خلاد بن رافع رضي الله عنه .

(٢) « أصول البزدوي مع كشف الاسرار » لعبد العزيز البخاري : (٨١/١ - ٨٢) هذا وقد استدل بحديث المسيء صلاته السابق على وجوب الطمأنينة في أركان الصلاة وبه قال الجمهور . والحنفية فيما وراء الإمام أبي يوسف أيضاً لم يتفقوا على السنية ، فالناظر في كلام الإمام أبي جعفر الطحاوي مثلاً يراه كالصريح في الوجوب عندم فانه ترجم في كتابه « شرح معاني الآثار » -

٣ - ومن ذلك قوله تعالى في سورة المائدة : « يا أيها الذين آمنوا

- مقدار الركوع والسجود ، ثم ذكر الحديث الذي أخرجه أبو داود وغيره في قوله : « سبحان ربي العظيم ثلاثاً في الركوع ، سبحان ربي الأعلى ثلاثاً في السجود » وقال : (فذهب قوم إلى أن هذا مقدار الركوع والسجود لا يجزيء أقل منه) ... ثم قال : (وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا مقدار الركوع أن يركع حتى يستوي راكعاً ، ومقدار السجود أن يسجد حتى يطمئن ساجداً ...) وذكر بعد ذلك احتجاجهم لذلك بحديث المسيء صلاته مورداً له روايتين احداهما عن رفاعة بن رافع ، والثانية عن أبي هريرة ، ثم قال : (فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين الحديثين بالفرض الذي لا بد منه ولا تتم الصلاة إلا به ، فعلمنا أن ماسوى ذلك إنما أريد أنه أدنى ما ينبغي من الفضل ، وإن كان ذلك الحديث - الذي ذلك فيه - منقطعاً عنه غير مكافىء لهذين الحديثين في إسنادهما ، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى) « شرح معاني الآثار » : (١٣٧/١) وانظر « فتح الباري » : (٢٣٠/٢ - ٢٣١) أميريه .

وقال ابن دقيق العيد - من الشافعية - : (تكرر من الفقهاء الاستدلال على وجوب ما ذكر في الحديث - حديث قم فصل - وعدم وجوب ما لم يذكر فيه . فأما وجوب ما ذكر فيه فلتعلق الأمر به ، وأما عدم وجوب غيره ، فليس ذلك لمجرد كون الأصل عدم الوجوب ، بل لأمر زائد على ذلك وهو أن الموضع موضع تعليم وبيان للجاهل ، وتعريف لواجبات الصلاة وذلك يقتضي انحصار الواجبات فيما ذكر ... ويتقوى ذلك بكونه صلى الله عليه وسلم ذكر ما تعلقت به الاساءة ... قال : إذا تقرر هذا فكل موضع اختلف الفقهاء في وجوبه وكان مذكوراً في هذا الحديث ، فلنا أن نتمسك في وجوبه وبالعكس ... لكن يحتاج إلى جمع طرق هذا الحديث ، واحصاء الأمور المذكورة فيه ، والأخذ بالزائد فالزائد ، ثم إن عارض الوجوب أو عدمه دليل أقوى منه عمل به ، وإن جاءت صيغة الأمر في حديث آخر بشيء لم يذكر في هذا الحديث قدمت) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٢٧٤/١ - ٢٧٥) وانظر « فتح الباري » : (٢٣٠/٢ - ٢٣٢) حيث نقل الحافظ كلام ابن دقيق العيد ، ثم كيف امتثل ما أشار إليه لجمع طرق الحديث القوية ، رأملى الزيادات التي اشتملت عليها .

إذا قمتم إلى الصلاةِ فاغسِلوا وُجوهَكم وأيديَكم إلى المرافقِ وامسَحوا برؤوسِكم وأرجلَكم إلى الكعبين » .

فدلالة الآية على أفعال الوضوء من غسل ومسح ثابتة بهذا النص على وجه القطع ، فلا تحتمل البيان وراء ذلك .

فاشتراط النية كما في قوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » [١] ، واشتراط التسمية كما في قوله عليه السلام : « لا صلاة لمن لا وضوء له ، ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه » [٢] ليكون كل من النية والتسمية فرضاً لا يزول الحدث بدونه مع وجود الغسل والمسح ، لا يكون عملًا بالخاص ، وإنما يكون من باب نسخ القطعي ، وهو الخاص ، بالظني وهو خبر الواحد .

وهكذا فإن الآية عند الحنفية لا تحتاج إلى بيان من ذاتها ، والحديثان المذكوران وأمثالها أحاديث آحاد لا تقوى على نسخ القرآن [٣] .

هذه مسائل قليلة من عدد كثير ذكره البزدوي والسرخسي وتابعهما فيها أو في أكثرها الاصوليون الذين أتوا بعدهما من الحنفية ، وأنت ترى أنا أتينا بنموذجين من هذه المسائل :

---

(١) من حديث عمر الذي أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة .

(٢) رواه أحمد وأبو داوود وابن ماجه . وانظر « منتقى الأخبار ونيل الأوطار » : (١/١٥٠) .

(٣) راجع « أصول السرخسي » : (١/١٢٨ — ١٢٩) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٨٣) « الهداية وفتح القدير » : (١/١٣ — ٢١) .

أولها مسألة القروء وأنها مرات الحيض تحقيقاً لموجب النص .

والثاني ثلاث مسائل من الوضـوء والصلاة ، وقوامها أن الخاص القطعي لا يقوى على بيانه حديث الآحاد الظني .

والنموذجان وإن كانا يلتقيان عند تأكيد قطعية الخاص ، وبناء الحكم عليها بناء يحقق موجبه فيما وضع له دون أن يحتمل البيان ، إلا أن مسألة الأقراء تحقيق مجرد للقطعية يرتبط به الحكم ، دون أن يكون هنالك بحث حول دليل ظني كخبر الآحاد يراد بيان الخاص عن طريقه .

ففي اعتبار أن القروء مرات الحيض ، وأن بها تحتسب عـدة ذلك النوع من المطلقات ، تحقيق لموجب الخاص فيما وضع له ، ولقد قلنا هناك : إن المسألة من بحث « المشترك » ، وموضوع الخاص فيها جانب من الاستدلال أو مما يستأنس به للاستدلال .

هذه حال النموذج الأول . أما النموذج الثـاني : ففيه زيادة على الأول ، وهي أن الحكم مرتبط بعدم بيان الخاص بالظني وهو خبر الآحاد فالطمأنينة في الصلاة : القول بفرضيتها ترك لموجب الخاص ، وذلك ببيانه بالظني مع أنه هو قطعي .

وكذلك الأمر في فرض التسمية والنية للوضوء ، فإن مرد القول بعدم الفرضية في ذلك كله ، الوقوف عند مدلول الخاص ودلالته القطعية عليه .

ولعل من المفيد أن نشير إلى أن الأصوليين رحمهم الله لم يرد في كلامهم ما يشعر بنسبة قاعدة قطعية الخاص إلى الإمام أبي حنيفة وأصحابه

وإنما أسندوها إلى علمائهم [1] .

وقد أشرنا من قبل إلى جهود أولئك الأعلام في الاستقراء لربط ماورد عن أئمة المذهب من جزئيات بقواعد أصولية [2] ، ونحن إذا كنا نحمد لهم هذا الصنيع الكريم ، فما نحسب أن فقهاء العراق كان الأمر في هذه النقطة عندهم أمر « خاص قطعي » و « خبر آحاد ظني » ، وإنما مرد الأمر — كما تمليه ظروفهم وصلتهم بالحديث — حيطة في الأخذ بخبر الواحد ما أمكن العمل بالنص القرآني .

وأكثر من هذا ، لعل ما بلغ أبا يوسف من حديث الاطمئنان في الصلاة مثلاً لم يبلغ الامام أبا حنيفة رحمه الله ، إضافة إلى ما عهد عنه من تورع في شأن العبادات [3] .

---

(١) راجع « أصول البزدوي » : (١/٧٩) فما بعدها « أصول السرخسي » : (١/١٢٨) .

(٢) انظر ما سلف (ص ١٧٠ ج ٢) .

(٣) يقول أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : (وعندي أن الفروع التي ذكروها تدل على أن فقهاء العراق ما كانوا يأخذون بحديث الواحد ما أمكن إعمال النص القرآني وما تبينت دلالته ، وذلك هو المنهاج الذي ذكره العلماء عنهم ، فهم يأخذون بدلالات القرآن ، ومفهوم عبارته ، وإشارته ، ويتركون حديث الآحاد عند ذلك احتياطاً في قبول الرواية ، وترجيحاً لنص قرآني لاشك في صدقه ، على رواية حديث محتمل الصدق في وقت راج فيه الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهذا على فرض أن أبا حنيفة عندما قرر هذه الفروع كان يعلم بالأحاديث المروية في بابها ، وإني أشك في أنه كان يعلم بهذه عندما قرر هذه الأحكام ، إذ أن أكثرها يتعلق بالعبادات ، وأبو حنيفة —

واذن فليكن مناط القبول أو الرفض ، صحة الحديث أو عدم صحته لاتوهينه واعتباره لا يقوى على بيان الخاص لأنه خبر آحاد ، علماً بان المقبول من الحديث في ساحة الأحكام هو الصحيح والحسن كما أسلفنا من قبل .

وأغلب الظن أن من أحجم عن قبول خبر الآحاد من أئمة المذهب إنما كان إحجامه لما كان من رواج الكذب على رسول الله ﷺ ، أما وقد ماز علماؤنا الخبيث من الطيب وبينوا صحيح السنة من غيره فليكن ما نبتغيه صحة الحديث وذلك بانطباقه على تلك القواعد المنضبطة الأمينة التي تفردت بها أمتنا عن أمم الأرض قاطبة . ولن تعوزنا موارد السنن التي هي قانون البيان ، ولن يهيم الباحث الواعي في الليل بعد أن طلع النهار .

وما أحسب الباحث إلا سيجد كثيراً من النماذج ، كالذي رأينا من أخذ الإمام أبي يوسف بحديث المسيء صلاته ، وحكمه بفرضية الطمأنينة في الصلاة ، مع أن الحديث خبر آحاد .

ـ كان يحتاط في العبادات ، والأحاديث المروية وإن كانت أحاديث آحاد ، تحتمل الآيات المذكورة الاجتماع بها وإعمال نصها بجوار ما تدل عليه ، كما أعمل أبو يوسف حديث الاطمئنان في الركوع والسجود مع الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا » انظر كتاب « أبو حنيفة » : (ص ٢٤٨ — ٢٤٩) .

الفصل الثاني

أنواع الخاص

تمهيد :

للخاص أنواع كثيرة – كما أشرنا من قبل – تتعدد باعتبار الحالة والصفة التي يرد فيها ، فقد يرد مطلقاً عن التقييد ، فيكون فرداً شائعاً في جنسه ، وقد يرد مقيداً بقيد من وصف أو شرط أو نحوهما فيتحدد شيوعه ، وقد يأتي على صيغة الأمر بالفعل ، كما يأتي على صيغة النهي عن الفعل ، وذلك حين يكون وارداً للطلب ، وقد يكون الخاص عدداً .

وسنعرض في أبحاثنا : للمطلق والمقيد وحكمهما ، وحمل المطلق على المقيد ، كما نعرض للأمر والنهي ومداهما . لما لذلك من ارتباط بالتشريع اللفظي .

فنصوص الأحكام في الكتاب والسنة جاءت وفي ألفاظها الكثير من المطلق والكثير من المقيد ، وقد يكون هنالك ما يوجب حمل المطلق على المقيد ، وقد لايكون ؛ جرى في ذلك اختلاف العلماء .

كذلك يلاحظ أن غالبية الأحكام التكليفية في الشريعة قائمة على طلب الفعل ، وطلب الكف ، اللذين هما الأمر والنهي على تعدد الصور التي تعبر عنهما . والخروج من العهدة لابد له من إدراك المدلول الواضح لما كان به التكليف . ومن هنا كان البحث في أنواع الخاص هذه ، بالغ الأهمية ، في تفسير النصوص واستنباط الأحكام . ولسوف نجد مصداق ذلك فيما نتناوله في الأبحاث التالية من تلك الأنواع .



الفرع الاول

المطلق والمقيّد

أسلفنا أن اللفظ في النص : قد يرد في حالة إطلاق لايقيده قيد ، وقد يرد في حالة تقييد بصفة ، أو شرط ، أو نحوهما ، وأنه في الحالة الأولى « مطلق » ، وفي الحالة الثانية « مقيد » .

ولا بد عند تفسير النصوص من معرفة مدلول اللفظ في حالة إطلاقه ، ومدلوله في حالة تقييده .

وإلى جانب ذلك لابد من معرفة مدى سلطان المقيد على المطلق من حيث تقييدُه ، أو عدم تقييدِه ، وقد كان ذلك مجال اختلاف بين العلماء تعددت فيه آراؤهم ، وتقاربت أو تباعدت أنظارهم ، مما ترتب عليه اختلاف في كثير من الفروع والأحكام .

لذا كان لابد من عرض للمطلق والمقيد لغة واصطلاحاً ، وبيان حكم كل من المطلق والمقيد ، ومتى يحمل المطلق على المقيد ؟ مع وقفات موضوعية ، عند بعض ثمرات الاختلاف في التطبيق ؛ تلك الثمرات التي بنيت على اختلاف العلماء في هذه الضوابط ، التي كان إليها مردُّ الفروع والأحكام .

المبحث الاول

ماهية المطلق والمقيّد وحكمهما

المطلب الأوّل

ماهية المطلق والمقيد

قال ابن فارس في كتابه « الصاحبي » تحت عنوان « الخطاب المطلق والمقيد » : (أما الاطلاق – فأن يذكر الشيء باسمه لايقرن به صفة ، ولا شرط ، ولا زمان ، ولا عدد ، ولا شيء يشبه ذلك .

والتقييد – أن يذكر بقرين من بعض ما ذكرناه ، فيكون ذلك القرين زائداً في المعنى – من ذلك أن يقول القائل : « زيد ليث » فهذا إنما شبهه بليث في شجاعته ، فإذا قال : « هو كالليث الحرب » فقد زاد « الحرب » وهو الغضبان الذي حُرب فريستَه ، أي : سُلبها ، فإذا كان كذا كان أدهى له[1]) .

---

(١) ثم أتى الصاحبي على شعر العرب فقـال : (ومن المطلق قوله : ترائبها مصقولة كالسجنجل . قال الصاحبي : فشبه صدرها بالمرآة ، لم يزد على هذا . ثم قال : وذكر ذو الرمة أخرى فزاد في المعنى حتى قيد ، فقال : –

هذا : ويبدو كما يذكر ابن قدامة : (أن المطلق والمقيد في الألفاظ مستعاران منها في الأشخاص يقال : رجل أو حيوان مطلق إذا خلا من قيد أو عقال أو شكال . ومقيد إذا كان في رجله قيد أو عقال أو شكال أو نحو ذلك من موانع الحيوان من الحركة الطبيعية الاختيارية التي ينتشر بها بين جنسه فإذا قلنا : « أعتق رقبة » فهذه الرقبة شائعة في جنسها شيوع الحيوان المطلق بحركته الاختيارية بين جنسه ، وإذا قلنا : « أعتق رقبه مؤمنة » كانت هذه الصفة لها كالقيد المميز للحيوان المقيد

ـ ووجه كمرآة الغريبة أسجح . فذكر امرؤ القيس السجنجل ، وزاد الثاني ذكر الغريبة فزاد في المعنى ، وذلك أن الغريبة ليس لها من يعلها محاسنها من مساويها ، فهي تحتاج أن تكون مرآتها أصفى وأنقى لتريها ما تحتاج إلى رؤيته من سنن وجهها ومنه قول الأعشى :

تروح على آل المحلق جفنة　　　كجابية الشيخ العراقي تفهق

فشبه الجفنة بالجابية وهي الحوض ، وقيدها بذكر الشيخ العراقي ، لأن العراقي إذا كان بالبدو ولم يعرف مواضع الماء ومواقع الغيث ، فهو على جمع الماء الكثير أحرص من البدوي العارف بالمنافع والاحساء .

ثم قال الصاحبي : ومن هذا الباب قول حميد بن ثور يصف بعيراً :

محلى بأطواق عتاق يبينها　　　على الضر راعي الثلة المتعفف

فقال : « راعي الثلة » ولم يطلق اسم الراعي ، وذلك أنهم يقولون : إن راعي الغنم أجهل الرعاة ، فيقول : إن هذا البعير محلى بأطواق عتاق ، أي كريمة ، يبينها راعي الثلة على جهله فكيف بغيره ممن يعرف) . « الصاحبي » : (ص ١٦٤ — ١٦٦) .

من بين أفراد جنسه ومانعة لها من الشيوع ، كالقيد المانع للحيوان من الحركة في جنسه)[1] .

المطلق والمقيد في الاصطلاح

أولاً – المطلق

أما المطلق : فقد عرفه علماء الأصول تعريفات متعددة تلتقي عند دلالته على الحقيقة من حيث هي ، وذلك أنه يدل على فرد غير مقيد لفظاً بأي قيد ، فهو شائع منتشر في جنسه . قال الرازي : (المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي) وبمثل ذلك عرفه صدر الشريعة من الحنفية[2] .

وعرفه ابن قدامة المقدمي من الحنابلة بأنه : (المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه) وتابعه عبد القادر بدران شارح روضة الناظر فقال : (المطلق ما تناول واحداً غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه)[3] .

وقال الآمدي في الإحكام : (المطلق هو اللفظ الدال على مدلول

---

(١) «روضة الناظر» لابن قدامة مع شرحها « نزهة الخاطر العاطر » لعبد القادر بدران : (١٩١/٢) .

(٢) « المحصول للرازي » . مخطوط دار الكتب المصرية . « التوضيح » لصدر الشريعة مع « التلويح » للتفتازاني : (٦٣/١) .

(٣) راجع « روضة الناظر » مع « نزهة الخاطر العاطر » : (١٩١/٢) « المدخل » لبدران أيضاً : (ص ١١٩) .

شائع في جنسه)[1] .

التعريف الذي نراه :

وهكذا يمكن لنا – في ضوء ما مر – جنوحاً إلى التيسير أن نعرف المطلق بأنه « اللفظ الذي يدل على الماهية بدون قيد يقلل من شيوعه » .

فهو يتناول عند دلالته على موضوعه واحداً غير معين ، باعتبار حقيقة شاملة لجنسه ، دون أن يكون هنالك ما يقيده من وصف ، أو شرط ، أو زمان ، أو مكان ، أو غيرها .

وبذلك تخرج عن المطلق مثلاً ألفاظ الأعـــداد المتناولة لأكثر من واحد ، كما تخرج المعارف كـ « زيد » و « أحمد » وهكذا ...

فلفظ « رقبة » في قوله تعالى : « وما أدراكَ ما العقبةُ . فكُّ رقبة »[2] لفظ خاص مطلق ، إذ أنه تناول واحداً غير معين من جنس الرقاب ، لم يقيد بأي قيد يقلل من شيوعه في أفراده .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/٣) وبمثل ذلك عرفه ابن الحاجب فقال : (المطلق ما دل على شائع في جنسه) راجع « مختصر المنتهى بشرح العضد » : (٢٨٤/٢) متسلسل .

أما صاحب « مسلم الثبوت » فقال في تعريف المطلق : (هو ما دل على فرد ما منتشر) راجع « مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت » : (٣٦٠/١) وانظر « مرآة الأصول » : (٣٣٨/٣) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٣) مطبعة السعادة .

(٢) « سورة البلد : ١٣ » .

فالمطلوب تحرير رقبة من غير ملاحظة أن تكون واحدة أو أكثر ، مؤمنة أو غير مؤمنة ، بل المراد ما يسمى « رقبة » .

ومثله لفظ « الدم » في قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم » فالدم فرد شائع في جنس الدماء لم يقلل من شيوعه أي قيد من القيود ، فهو مطلق .

كذلك لفظ « ولي » في قوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل » [1] مطلق [2] إذ أن اللفظ تناول واحداً غير معين من جنس الأولياء دون أي قيد بقيده .

ثانياً ـ المقيد

أما المقيد : فهو ما يقابل المطلق على اختلاف التعريفات التي ذكرناها للمطلق ، والتي تدور حول دلالة اللفظ على الماهية ، بدون قيد يقلل من شيوعه .

فمثلاً عرفه ابن قدامة المقدسي بأنه (اللفظ المتناول لمعيّن أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه) [3] .

---

(١) الحديث، أخرجه من رواية عمرو بن حصن أحمد بن حنبل بطريق ابنه عبد الله ، وباللفظ نفسه أخرجه البيهقي من رواية عائشة ، كما أخرجه موقوفاً على عمر رضي الله عنه . انظر « السنن الكبرى » : (٧/١٢٥ – ١٢٦) « المحلى » لابن حزم : (٩/٤٦٥) .

(٢) راجع « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني : (ص ١٣٤ – ١٣٥) تحقيق المؤلف .

(٣) راجع « روضة الناظر وجنة المناظر » لابن قدامة مع الشرح لبدران : (٢/١٩١) .

وقد عرفه العضد في شرحه لمختصر المنتهى لابن الحاجب بأنه (ما يدل لا على شائع في جنسه) وذلك بعد أن عرف ابن الحاجب المطلق بأنه (ما دل على شائع في جنسه) وقال : (والمقيد بخلافه)[1] . أما صاحب مسلم الثبوت فقد عرفه بأنه (ما خرج عن الانتشار بوجه ما)[2] بعد أن عرف المطلق بأنه : (ما دل على فرد ما منتشر) ـ كما أسلفنا ـ .

التعريف الذي نراه :

لذا فمن الممكن تعريفه بأنه « اللفظ الذي يدل على الماهية بقيد يقلل من شيوعه » فهو يتناول عند دلالته على موضوعه واحداً توفر فيه قيد من القيود .

فلفظ « رقبة مؤمنة » مثلًا في قوله تعالى « فتحرير رقبة مؤمنة » من الخاص المقيد ، فالمراد بالتحرير رقبة موصوفة بالإيمان لا يجدي غيرها للخروج من عهدة الامتثال .

وفي قوله سبحانه : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين » قُيد الشهران بالتتابع .

وفي قوله : « أو دماً مسفوحاً » قيد الدم بكونه مسفوحاً .

ومن الأمثلة الثلاثة يتبين أن القيد جاء وصفاً زائداً على حقيقة اللفظ نفسه ، فـ « الإيمان » وصف زائد على حقيقة الرقبة نفسها ، لأن الرقبة قد تكون مؤمنة وقد تكون كافرة . كما أن « التتابع » وصفٌ زائد على

---

(١) « مختصر المنتهى مع شرحه » : (٢/٢٨٤) متسلسل .

(٢) راجع « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (١/٣٦٠ – ٣٦١) .

حقيقة الشهرين نفسيهما . كذلك « السفح » وصف زائد على حقيقة نفس الدم : فكان اللفظ في كل هذا من المقيد .

وهكذا تتبين لنا مقابلة المقيد للمطلق – كما أسلفنا – ، فالمطلق خال عن القيد في دلالته على الحقيقة ، إذ الفرد الذي يدل هو عليه شائع منتشر .

أما المقيد : فالفرد الذي يدل هذا المقيد عليه ، غير شائع في أفراده ، إذ قلل من شيوعه قيد من القيود .

هذا : ويلاحظ أن كلًا من الاطلاق والتقييد ، قد يكونان في سياق الأمر حيناً ، وفي سياق الخبر حيناً آخر .

فمن الأول – قوله تعالى : « فتحرير رقبة » « فتحرير رقبة مؤمنة » فلفظ الرقبة هو في الآية الأولى مطلق ، وفي الثانية مقيد وكلاهما جاء في سياق الأمر .

ومن الثاني – قوله ﷺ « لا نكاح إلا بولي وشهود[1] » . « لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل[2] » فالشهادة في الحديث الأول جاءت مطلقة وفي الحديث الثاني جاءت مقيدة . وكلاهما جاء في سياق الخبر .

---

(١) أخرجه البيهقي عن الحارث عن علي رضي الله عنه .

(٢) انظر ما سلف (ص ٦٣٧ ج ١) وراجع «تخريج الفروع»: (ص ١٣٤) .

تفاوت مراتب المقيد

وليست الألفاظ المقيدة كلها بمرتبة واحدة ، فذلك تابع لكثرة القيود وقلتها ، فبمقدار ما تكثر القيود أو تقل ، تتفاوت مراتب المقيد في تقييده .

فالمقيد في قوله تعالى : « عسى ربُّه أن يبدِلَه أزواجاً خيراً منكُن مسلماتٍ مؤمناتٍ قانتاتٍ عابداتٍ سائحاتٍ ثيّباتٍ وأبكاراً [1] » هو أعلى وأدخل في التقييد منه في قوله جل وعلا : « مؤمناتٍ قانتاتٍ » لا غير وهكذا ...



(١) « سورة التحريم : ٥ » .

المطلبُ الثاني

حكم المطلق والمقيّد

اولاً ـ حكم المطلق :

من المسلم به أن اللفظ إذا ورد في نص من النصوص مطلقاً فالأصل العمل به على اطلاقه الا اذا وجد دليل التقييد . ففي معرض تفسير النص ليس من حق المفسر أن يقلل من شيوع ذلك اللفظ المطلق ، إلا اذا قام الدليل على التقييد بحيث يثبت وجود ما يفيد أن المراد من اللفظ المطلق الشائع في أفراد كثيرة ، فردٌ واحد معين مقيد بقيد ما : من شرط ، أو وصف ، أو غير ذلك مما يحدُّ من ذلك الشيوع ، ويحصر مدلول اللفظ في دائرة معينة محدودة بذلك القيد ، فالمطلق على إطلاقه حتى يثبت ما يقيده[1] .

قال الزركشي : والضابط أن الله تعالى إذا حكم في شيء بصفة أو شرط ، ثم ورد حكم آخر مطلقاً نُظر ، فإن لم يكن له أصل إلا ذلك الحكم المقيّد وجب تقييده به ، وإن كان له أصل غيره لم يكن ردُّه إلى أحدهما بأولى من الآخر .

---

(١) « البرهان » للزركشي : (٢/١٥) فما بعدها .

ولقد يتضح ذلك بالأمثلة التالية :

١ – جاء في سورة البقرة بشأن عدة المرأة المتوفى عنها زوجها وأنها أربعة أشهر وعشرة أيام قول الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » .

فلفظ « أزواجاً » ورد في النص القرآني – كما نرى – مطلقاً عن التقييد بكون هؤلاء الأزواج مدخولاً بهن ، أو غير مدخول بهن ، ولم يرد هذا اللفظ في نص آخر مورداً يفيد تقييده .

كما لم يقم عند العلماء دليل يفيد أن الأزواج اللاتي تتحدث عنهن الآية الكريمة لبيان عدتهن ، انما تكون العدة لهن بهذا القدر ، إذا كن على حال كذا أو حال كذا ، من دخول أو عدمه مثلاً .

وعلى ذلك فالعالم عند تفسير النص ، يعمل بهذا اللفظ على اطلاقه ، ومن هنا كان الحكم في ذلك : أن الرجل اذا توفي فعلى زوجته أن تعتد عدة الوفاة المقدرة في الآية بقوله تعالى : « أربعة أشهر وعشراً » سواء أكانت هذه الزوجة مدخولاً بها أم غير مدخول[1] .

٢ – وفي حكم المريض أو المسافر في رمضان جاء قول الله تعالى : « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدةٌ من أيام أُخَر[2] .

---

(١) راجع « حاشية ابن عابدين » : (٢/٨٣٠) « فرق الزواج » لأستاذنا الخفيف : (ص ٣٣٠) .

(٢) « سورة البقرة : ١٨٥ » .

فلفظ « أيام » وارد في الآية مطلقاً عن أي قيد ، كالتتابع أو غيره مثلاً ، فظاهر قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » يقتضي إيجاب العدد فقط لا إيجابَ التتابع[1] ، وليس في نص آخر ما يفيد تحديد هذه الأيام بقيد ما . كما لم يقم لدى الجمهور دليل على أن المقصود بالأيام الواردة في آية الصوم أيام يشترط فيها كذا ، أو أيام موصوفة بكذا ، وعلى ذلك فليس أمام من يريد تفسير هذا النص القرآني إلا أن يبقي المطلق على اطلاقه .

فالأيام يمكن أن تكون متتابعة ، ويمكن أن تكون متفرقة ، ومن هنا كان الحكم عند الجمهور : أن من أفطر في رمضان لعذر المرض ، أو السفر ، وأراد قضاء الأيام التي فاتته ، لم يجب عليه أن يصوم تلك الأيام بالتتابع ، بل له أن يصومها متتابعة ، وله أن يصومها متفرقة ، يختار ما يشاء من الحالين ، لأن النص الذي ألزمه قضاء أيام عما فاته ، لم يقيد تلك الأيام بصفة معينة ، أو شرط معين[2] .

---

(١) انظر : « بداية المجتهد » لابن رشد : (١/٢٩٩) « نيل الأوطار » للشوكاني : (٤/٢٤٦) .

(٢) يقابل قول الجمهور ما ذهب إليه البعض من وجوب التتابع وكانت الحجة في ذلك ما رواه الدارقطني عن عائشة قالت : نزلت « فعدة من أيام أخر متتابعات » فسقطت « متتابعات » وجاء في « الموطأ » أن « متتابعات » هي قراءة أبي بن كعب . وقد أجيب عن ذلك بما قالته عائشة نفسها من سقوط « متتابعات » . على أن بين العلماء خلافاً حول العمل بقراءة الآحاد ، ومنشأ الاختلاف تقويمها بعد الحكم عليها بأنها ليست بقرآن ؛ فالمتفق عليه عند المسلمين أن القرآن هو ماثبت بالتواتر . وأقوى ما يقال في القراءة الآحادية اعتبارها ـ

جاء في « المبسوط » للسرخسي قوله : (وكل صوم في القرآن لم يذكره الله متتابعاً فله أن يفرقه ، وما ذكر متتابعاً فليس له أن يفرقه) ... وبعد أن أتى على ذكر الصوم المقيد قال : فأما ما لم يذكره متتابعاً : فصوم القضاء ، قال الله تعالى : « فعدة من أيام أخر » ويجوز القضاء متتابعاً ومتفرقاً ، لأنه مطلق عن الوصف ، وقال ابن عباس رضي الله عنه : أبهموا ما أبهم الله[1]) .

على أن السنة قد أيدت ما جاء في الكتاب من اطلاق لفظ « أيام » دون تقييد . فعن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « قضاء رمضان إن شاء فرّق وإن شاء تابع ، قال البخاري : قال ابن عباس : لا بأس أن يفرق لقول الله تعالى : « فعدة من أيام أخر[2] » .

ـ بدرجة أخبار الآحاد ، وفيما نحن فيه ، عارضها ما هو أقوى منها من الأحاديث وقد احتج أهل القول بالتتابع أيضاً بما أخرج الدارقطني عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال : « من كان عليه صوم من رمضان فليسرده ولا يقطعه » ولكن في رواية الحديث مقالاً عند الأئمة فقد قال عنه البيهقي : لايصح إذ أن في إسناده عبد الرحمن بن إبراهيم القاضي وهو مختلف فيه ، وقد صرح ابن أبي حاتم عن أبيه بأنه أنكر هذا الحديث بعينه على عبد الرحمن « نيل الأوطـــار » للشوكاني : (٤/٢٤٦ ـ ٢٤٧) هذا ولابن رشد رأي فيما قام عليه الاختلاف بين الجمهور وغيرهم . انظره في « بداية المجتهد » : (١/٢٩٩) .

(١) راجع « المبسوط » : (٣/٧٥) .

(٢) الحديث أخرجه الدارقطني ، وقد أخرجه أيضاً من حديث ابن المنكدر قال : بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن تقطيع قضاء شهر ـ

وهكذا عملاً بمبدأ « المطلق على اطلاقه حتى يثبت ما يقيده » قرر الإمام السرخسي عدم الالتزام بالتتابع في قضاء الصوم اذ كان الوارد في الشرع غير مقيد بالتتابع .

أما اذا قام الدليل على تقييد المطلق : أصبح مدلوله مقيداً وانتفى عنه ذلك الشيوع في أفراده .

فبينا كان الخروج من العهدة في المطلق يمكن أن يحصل بأي فرد من أفراده الشائعة يُرى أن الخروج من العهدة في المقيد لا يكون إلا بذلك الفرد الذي توفر فيه ذلك القيد .

ومن المطلق الذي قام الدليل على تقييده كلمة (وصية) التي وردت مطلقة في نص قرآني ، وجاءت السنة فقيدتها .

قال الله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » فلفظ « وصية » مطلق لم يقيد بمقدار معين من ربع ما يملك المكلف أو نصفه أو ثلثه ... الخ ولكن ثبت في السنة ما يدل على تقييد الوصية بما لا يزيد عن الثلث ، وذلك فيما روي عن ابن عباس أنه قال : « لو أن الناس غضوا من الثلث إلى الربع ، فإن رسول الله ﷺ قال : « الثلث والثلث كثير[1] » وجاء

ـــ رمضان فقال : ذاك إليك ، أرأيت لو كان على أحدكم دين فقضى الدرهم والدرهمين ألم يكن قضاء ؟ والله أحق أن يعفو » وقال : إسناده حسن مرسل . وهذه الرواية هي التي جاء بها السرخسي . انظر « المبسوط » : (٣/٧٥) « نيل الأوطار » : (٤/٢٦٤) .

(١) أخرجه أحمد والشيخان .

ذلك بوضوح عن النبي ﷺ حين قال لسعد بن أبي وقاص : « الثلث والثلث كثير انك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس[1] » .

فمنعه من الوصية بأكثر من الثلث ، فكانت السنة بياناً لذلك المطلق الوارد في الآية بحيث قيدته وأوضحت حدوده ، فأوجبت أن تكون الوصية في حدود الثلث من مال ذلك الموصي[2] .

ثانياً ـ حكم المقيد :

اذا كان من الواجب أن يؤخذ بالمطلق على اطلاقه حتى يرد ما يقيده ، إن الواجب في المقيد أن يعمل به مع تقييده ، ولا يصح العدول إلى

---

(١) تفصيل ذلك ما روى أحمد وأصحاب الكتب الستة عن سعد بن أبي وقاص أنه قال : جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني من وجع اشتد بي ، فقلت يا رسول الله إني قد بلغ بي من الوجع ما ترى وأنا ذو مال ، ولا يرثني إلا ابنة لي ، أفأتصدق بثلثي مالي ؟ قال : لا . قلت فالشطر يا رسول الله قال : لا ، قلت : فالثلث قال : الثلث كثير أو كبير إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس » ، انظر « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٦/٤٠ ـ ٤١) « نصب الراية » للزيلعي : (٤/٤٠٠ ـ ٤٠١) .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/٥٥٠) هذا : ولابد للحنفية من ادعاء شهرة حديث الوصية ليقيد مطلق القرآن لأن خبر الآحاد ـ كما مر ـ لايخصص عموم الكتاب ولا يقيد مطلقه عندهم .

الاطلاق الا بقيام دليل يدل على ذلك[1] :

أ – ومن المقيد الذي لم يقم دليل على اطلاقه « صيام شهرين » فيما ورد بشأن كفارة القتل الخطأ ، حيث قال تعالى : « فصيام شهرين متتابعين » .

ب – ومثله ما ورد في كفارة الظهار حيث قال الله تعالى : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسّا[2] » .

فأوجب النص القرآني صوم الشهرين وقيدهما بأن يكونا متتابعين ، وهكذا لا يكون من وجبت في حقه كفارة الصيام هذه مؤدياً ما وجب عليه ، خارجاً من العهدة إلا اذا صام شهرين متتابعين ، فلا يجزئه صومهما متفرقين ولو فعل ، لم يخرج من العهدة واعتبر كأنه لم يكفّر[3] .

ففي الكفارتين المذكورتين : كفارة القتل ، وكفارة الظهار ، وردَ النص بقدر معلوم من المدة الزمنية مقيد بوصف التتابع ، فيجب العمل بهذا القيد ما دام لم يثبت دليل يخرج المقيد الى الاطلاق .

وكما لا يجوز الاخلال بالقدر المنصوص وهو الشهران فكذا لا يجوز الإخلال بالوصف الذي قيدا به وهو التتابع[4] .

---

(١) راجع « البرهان » للزركشي : (٢/١٥) فما بعدها « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٤) « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الخفيف : (ص ١٣٤) .

(٢) « سورة المجادلة : ٤ » .

(٣) انظر « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي : (١٧/٢٨٣ – ٢٨٤) .

(٤) راجع « المبسوط » : (٣/٧٥) « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (٣/٢٣٣) فما بعدها .

ولقد أوضح شمس الأئمة السرخسي - كما أسلفنا - بأن كل صوم في القرآن لم يذكره الله متتابعاً فله أن يفرقه وما ذكر متتابعاً فليس له أن يفرقه ، ثم قال رحمه الله : (أما المذكور متتابعاً فصوم كفارة القتل وكفارة الظهار ، فان النص ورد بقدر معلوم مقيد بوصف ، وكما لا يجوز الاخلال بالقدر المنصوص ، فكذا بالوصف المنصوص)[1] .



(١) راجع « المبسوط » : (٣/٧٥) .

المبحث الثاني

حمل المطلق على المقيد

المطلب الرابع

مسالك العلماء في حمل المطلق على المقيد

كان فيما ذكرناه آنفاً بيان حكم الخاص المطلق ، إذا ورد مطلقاً في نص ولم يرد مطلقاً في نص آخر ، أو لم يقم عند العلماء دليل على تقييده ، وبيان حكم المقيد اذا ورد مقيداً في نص ، ولم يرد مطلقاً في نص آخر أو لم يقم دليل أن المراد به الاطلاق لا التقييد ، وحكم ما جاء مطلقاً وورد نص بتقييده .

وفي مقابل ذلك تعرض حالات أخرى لا بد من بيان حكم كل من المطلق والمقيد فيها .

ومنشأ هذه الحالات كلها : أن يرد اللفظ مطلقاً في نص ، ويرد هو بعينه مقيداً في نص آخر ، ففي مثل هذا الوضع أهل يعمل بكل من المطلق والمقيد في موضعه ، ويؤخذ الحكم من مدلول كل منهما على حدة ، أم يحمل المطلق على المقيد ، ويكون المراد بذلك المطلق الوارد في هذا النص ، هو المقيد الوارد في نص آخر ؟

الواقـع أن مذاهب العلمـاء تعددت في الموضوع ، وقبل أن نعرض لتلك المذاهب ، نود أن نشير إلى أن **حمل المطلق على المقيد معناه بيان المقيد للمطلق بأن يقلل من شيوعه** . فبدلاً من أن يكون مـدلول اللفظ حكماً في فرد منتشر ، يصبح حكماً في فرد مقيد بالقيد نفسه الذي هو في المقيد . فعندما يطلب الشارع مثلاً عتق رقبـــة ، يفيد في تحقيق المطلوب أي رقبـة ، ولكن عندما نحمل هذا المطلق على المقيـد الذي وصفت فيه الرقبة بالإيمان في نص آخر ، لا تجزىء الا الرقبة التي توفر فيها ذلك الوصف .

ولقد اتفق العلماء على جواز حمل المطلق على المقيد ، ولكن اختلفت أنظارهم في الحالات التي يصح فيها هذا الحمل .

وعن هذا الاختلاف نشأ اختلاف في عدد من الأحكام الشرعية لأن تفاوت الأنظـار في الأصول ، ينبني عليـه اختلاف فيما يتولد عنها من فروع وأحكام ، وبيان حالات الاتفـاق والاختلاف في حمل المطلق على المقيد فيما يلي :

اذا ورد اللفظ الخاص مطلقاً في نص ، ورد بعينه مقيداً في نص آخر فهو على وجهين :

أولهـما : أن يكون الاطـلاق والتقييد في سبب الحكم ، والحكم والموضوع متحدان .

الثاني : أن يكون الاطلاق والتقييد في الحكم نفسه .

١ ـــ فإذا ورد في موضوع واحد نصان قد أفادا حكماً واحداً ،

ولكن جاء الاطلاق والتقييد في سبب هذا الحكم ؛ فبين العلماء خلاف :
أما الحنفية : فلا يحملون المطلق على المقيد بأن يجعلوا المقيد بياناً المطلق ، بل يعتبرون كلًا منهما سبباً للحكم ، ويعمل بكل في دائرته وحسب مدلوله[1] .

وحجتهم في ذلك أن الأصل التزام ما جاء عن الشارع في دلالات ألفاظه على الأحكام ، فالمطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده ، لأن كل نص حجة قائمة بذاتها ، وتقييده من غير دليل من ذات اللفظ أو من الكلام في موضعه تضييق من غير أمر الشارع .

فلا يلزم حمل المطلق على المقيد إلا إذا كان الأخذ بكل من المطلق والمقيد على حدة ، مدعاةً للتناقض ، بأن يكون هناك تناف بين الاطلاق والتقييد . وحين يكون الاطلاق والتقييد في سبب الحكم ، لايقع أي تناف بينهما ، فليس ما يمنع أن تتعدد الأسباب لحكم واحد ، وهذا الحكم يثبت بأي واحد من هذه الأسباب ، كما في انتقال الملك من شخص إلى آخر ، فإنه حكم واحد وله أسباب كثيرة ؛ كالبيع والهبة والوصية ، فيصح أن يثبت بأي واحد منها[2] .

٢ – وذهب الشافعية وغيرهم إلى حمل المطلق على المقيد ، فيكون

---

(١) انظر « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٢٩٦) .

(٢) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٦٤) « أصول الفقه » للخضري : (ص ٢٣٢) .

المقيد بياناً للمطلق[1] .

وحجتهم في ذلك ، أن التنافي واقع في هذه الحال بين الاطلاق والتقييد ، لأنهما واردان في أمر واحد والأمر الواحد لايجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً في آن واحد ، ولهذا لابد من جعل المقيد أصلاً يبين به المطلق ، لأن المطلق ساكت عن القيد والمقيد ناطق به ، فهو أولى أن يكون أصلاً للبيان . وفي عدم حمل المطلق على المقيد وجعل المقيد مبيناً له ، لايكون لذكر القيد فائدة ، ونصوص الشارع منزهة عن العبث .

مثال ذلك : ما ورد في السنة بشأن صدقة الفطر حيث جاء سبب الحكم مقيداً بنص ومطلقاً بنص آخر :

أ) فقد ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : « فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين ، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة »[2] .

ب) وفي رواية أخرى عن عبد الله بن عمر أيضاً « فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر – أو قال : رمضان – على الذكر والأنثى ، والحر

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٦٤) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٢٩٦) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٤) ، مطبعة السعادة ، « أصول الفقه » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي : (ص ٤١٣) .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وفي رواية بدون « وامر بها ... » وانظر « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٤/١٥٣) « بلوغ المرام مع سبل السلام » : (٢/١٨٦) .

والمملوك : صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير ، قال : فعدل النـاس به نصف صاع من بر على الصغير والكبير »[1] .

فالموضوع في النصين واحد : وهو زكاة الفطر ، والحكم فيهما واحـد أيضاً ، وهو وجوب زكاة الفطر ، وجاء الاطلاق والتقييد في سبب الحكم ، وهو من يمونه المزكي ؛ فإنه سبب لوجوب صدقة الفطر .

ففي الرواية الأولى : جعل سبب وجوب هذه الصدقة من يمونه المزكي ويلي عليه من المسلمين ، وفي الرواية الثانية جعل سبب الوجوب من يمونه المزكي مطلقاً ، سواء أكان من المسلمين أم لم يكن ، فالسبب في الرواية الأولى مقيد بصفة الاسلام ، وفي الثانية مطلق . وعلى هذا وقع الاختلاف بين العلماء :

فالحنفية لم يحملوا المطلق على المقيـــد ، بل عملوا بكل منهما ؛ فلم يعتبروا الاسلام سبباً في وجوب صدقة الفطر : فالمسلم وغير المسلم سواء في استحقاق هذه الصدقة عملاً بالمقيد في النص الأول ، والمطلق في النص الثـاني .

بل إن جعفر الطحاوي رحمه الله ـ من أئمة الحنفية ـ أراد أن يخرج المسألة عن حدود المطلق والمقيد ، فحاول الجمع بين الروايتين بأن جعل قيد « الإسلام » في « من المسلمين » صفة لمخرجي الصدقـة لا المخرَج

---

(١) انظر « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (١/٤١٥) « نصب الراية » للزيلعي : (٢/٤٠٦) « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني : (ص ١٣٥) تحقيق المؤلف .

عنهم ، ونحن أميل إلى ما ذهب إليه الصنعاني من أن هذا التأويل يأباه ظاهر الحديث [1] .

أما الشافعية ومن معهم من المالكية والحنابلة : فقد حملوا المطلق على المقيد ، فلم يعتبروا إلا الإسلام سبباً في وجوب صدقة الفطر ، وجنح إلى ذلك الشوكاني [2] .

وبناء على ما تقدم أوجب الحنفيـــة على المسلم صدقة من يمون من مسلمين وغيرهم [3] .

وقال غير الحنفية ممن ذكرنا : لايخرج المسلم الصدقة إلا عمن يمون من المسلمين .

---

(١) انظر « سبل السلام » : (١٨٧/٢) .

(٢) انظر « المهذب » للشيرازي : (١٦٣/١) « المغني » لابن قدامة : (٥٦/٣) « حـــاشية الدسوقي على الدردير » : (٥٠٥/١) « نيل الأوطار » : (١٥٤/٤) .

(٣) « الهداية مع فتح القدير » : (٣٥/٢) « تخريـج الفروع على الأصول » للزنجاني : (ص ١٣٥) . هذا : وممن قال بقول الحنفية الإمام ابن حزم ، فقد صح عنده إلى جانب رواية لأبي سعيد « من المسلمين » رواية أبي هريرة « ليس على المسلم في فرسه وعبده صدقة ، إلا صدقـــة الفطر في الرقيق » وقد عمل بهذه الرواية لأن ما فيها زائد على ما جاء فيا قبلها ولا تعارض بين الروايتين قال : (فوجبت تأدية زكاة الفطر على السيد عن رقيقه لا على الرقيق) « المحلى » : (١٣٣/٦) .

معنى تطبيق القاعدة عند الحنفية :

هذا : وقد اورد على الحنفية أنهم لم يلتزموا هذه القاعدة عند التطبيق في بعض النصوص .

فإذا كانوا قد التزموها في صدقة الفطر ، فأوجبوا على المسلم زكاة من يونه مسلماً كان أو غير مسلم ، إنهم لم يلتزموها في وجوب الزكاة في النعم . ذلك أن زكاة النعم ورد في وجوبها عدد من النصوص كان فيها اختلاف في الاطلاق والتقييد ، إذ جاءت النعم في بعضها مطلقة عن أي قيد ، وجاءت في بعضها الآخر مقيدة بصفة السوم ، وهو الرعي في الكلأ المباح ، إذ ورد في شأن الإبل مثلاً قوله عليه السلام : « في خمس من الإبل شاة » ، كما ورد أيضاً : « في خمس من الإبل سائمة شاة »[1] وكلا الروايتين في الصحيح .

وواضح أن الاطلاق والتقييد في سبب الحكم ، والموضوع واحد وهو الزكاة ؛ فحمل الشافعية المطلق على المقيد وأوجبوا الزكاة في السائمة فقط .

---

(١) الرواية الأولى من حديث الصدقة في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عماله الذي رواه سالم عن أبيه ، والرواية الثانية من حديث الفرائض والسنن والديات في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن الذي رواه أبو بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده . وانظر لتفصيل روايات الحديثين ، « السنن الكبرى » للبيهقي : (٩٨/٤ — ١٠٢) ، « المحلى » لابن حزم : (٤٦/٦) ، « نصب الراية » للزيلعي : (٣٣٨/٢ — ٣٤٣) ، « فتح الباري » لابن حجر : (٢٥٠/٣) .

ولكن الحنفية أيضاً أوجبوا الزكاة في السائمة دون المعلوفة والعاملة . وهذا ما يخالف قاعدتهم في عدم حمل المطلق على المقيد في هذه الحال ؛ إذ لو عملوا بالمطلق والمقيد كليهما لأوجبوا الزكاة في السائمة والمعلوفة على السواء ، واعتبروا كلاً منهما سبباً للحكم وهو وجوب الزكاة [1] .

وقد يجاب عن ذلك بأن ما أخذ به الحنفية في هذا الحكم من إيجاب الزكاة في السائمة من النعم فقط ، لم يكن من طريق حمل المطلق على المقيد ، وإنما كان من طريق النسخ ، حيث يرون أن النص المقيد جاء متأخراً عن النص المطلق ، فكان ناسخاً له في غير السائمة .

ولكن هذا الجواب ـ على فرض التأكد من ثبوت تأخر المقيد عن المطلق ـ إنما يصلح لدفع ما ورد عليهم لو أنهم يقولون بمفهوم المخالفة حيث يأخذون بمفهوم الوصف في النص الذي ورد فيه القيد ، فيكون بين النصين تعارض ويكون الأخير ناسخاً .

ولكنهم لا يقولون بمفهوم المخالفة ، وعلى ذلك لا تعارض بين النصين ، ولا يكون المتأخر منهما ناسخاً .

ولكن هذا أيضاً لا يجدي ، ولو فرض ـ كما قال أستاذنا الخفيف ـ لكان المنطوق أقوى دلالة من المفهوم فيعمل به ويكون السبب ملك مطلق النعم [2] .

---

(١) راجع « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (١٢٧/٢) فما بعدها .

(٢) راجع « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الشيخ الخفيف : (ص ١٣٦) .

وهكذا اتفق الحنفية مع الشافعية في هذا الحكم ، وكان المفروض - لو أن الحنفية التزموا قاعدة عدم حمل المطلق على المقيد في هذه الحال - أن يكون مذهبهم هو ما ذهب إليه المالكية من وجوب الزكاة في السوائم وفي غير السوائم[1] .

وإن كان لهم أن يقولوا بأن الأصل عدم الزكاة ، ثم جعل الوسول الزكاة في السائمة فالتزمنا بهديه عليه الصلاة والسلام .

وإذ أتينا على حالة الاطلاق والتقييد في سبب الحكم مع أن الموضوع والحكم متحدان ، فلننتقل إلى حالة الاطلاق والتقييد في الحكم نفسه .

٢ - إذا وقع الاطلاق والتقييد في الحكم نفسه فلذلك عدة صور ؛ لأنه :

إما أن يتحد الحكم في النصين ، ويتحد أيضاً السبب الذي بني عليه الحكم في كل منهما .

وإما أن يختلف الحكم في النصين ، ويتحد السبب الذي بني عليه كل من الحكمين .

وإما أن يتحد الحكم في النصين ، ويختلف السبب الذي بني عليه الحكم في كل منهما .

أ) فإن اتحد الحكم والسبب الذي بني عليه الحكم في النصين الواردين ؛ فالاتفاق حاصل بين العلماء على اعتبار المقيد بياناً المطلق وحمل المطلق عليه .

---

(١) راجع « حاشية الدسوقي على الدردير » : (٤٣٢/١) .

على أن بعضهم نقل اختلافاً عن الحنفية ، وأن بعضهم ذهب إلى الحمل والآخر ذهب إلى عدمه . ونقل آخرون اختلافاً عن المالكية وبعض الحنابلة ولكن المحققين صححوا أنه لا خلاف يعتد به .

قال الشوكاني رحمه الله : (وقد نقل الاتفاق في هذا القسم القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب وابن فورك والكياالطبري وغيرهم . وقال ابن برهان في « الأوسط » : اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم فذهب بعضهم إلى أنه لايحمل والصحيح من مذهبهم أنه يحمل . ونقل أبو زيد الحنفي وأبو منصور الماتريدي في تفسيره أن أبا حنيفة يقول بالحمل في هذه الصورة . وحكى الطرطومي الخلاف فيه عن المالكية وبعض الحنابلة . وفيه نظر فإن من جملة من نقل الاتفاق القاضي عبد الوهاب وهو من المالكية)[1] .

مثال ذلك قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به » وقوله جل ثناؤه : « قل لا أجد فيما أوحي إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير »[2] . والدم المسفوح هو الدم المهراق الذي سال عن مكانه[3] .

---

(١) انظر « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٤) مطبعة السعادة .

(٢) « سورة الأنعام : ١٤٥ » .

(٣) قال ابن جرير : (يقال منه : سفحت دمه ، إذا أرقته ، أسفحه سفحاً ، فهو دم مسفوح كما قال طرفة بن العبد :

إني وجدّك ما هجوتك والأنصاب يسفح فوقهن دم

وكما قال عبيد بن الأبرص :

إذا ما عاده منها نساءٌ سفحن الدمع من بعد الرنين

يعني صببن وأسلن الدمع) « تفسير الطبري » : (١٢/١٤٥) .

فلم يختلف العلماء – أخذاً من هذين النصين – أن المحرم هو الدم المسفوح لا سواه .

وبيان ذلك أن الحكم في النصين واحد ، وهو تحريم تناول الدم ، والسبب واحد ، وهو ما يصيب المرء من الأذى في هذا التناول ، وجاء لفظ « الدم » مطلقاً في أحد النصين ومقيداً بكونه مسفوحاً في الآخر .

فحمل الأئمة المطلق على المقيد ، فكانت دلالة النصين مجتمعين : أن المحرم ليس هو الدم مطلقاً ، وإنما هو الدم المسفوح ، أما ما يبقى في اللحم والعروق فانه حلال يجوز تناوله [١] .

جاء عن قتادة قوله : حُرِّم الدم ما كان مسفوحاً ، وأما لحم خالطه دم فلا بأس به . وذلك ما قرر الطبري أن في اشتراط أن يكون الدم مسفوحاً ، الدليل الواضح على أن مالم يكن منه مسفوحاً فحلال غير نجس [٢] .

ومثله قوله تعالى : « وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » [٣] وقول الرسول ﷺ في بيانه للتيمم فيما رواه ابن عمر وجابر : « التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين » [٤] .

---

(١) انظر « جامع البيان عن تأويل آي القرآن » : (١٩٣/١٢) .

(٢) المصدر السابق : (١٩٣/١٢) .

(٣) « سورة المائدة : ٦ » وفي سورة النساء : ٤٣ بدون « منه » .

(٤) حديث ابن عمر أخرجه الدارقطني والحاكم والبيهقي ، أما حديث –

فالأيدي وردت في الآية مطلقة عن القيد ، وهي في الحديث مقيدة بالمرفقين ، والحكم في النصين واحد : هو وجوب المسح . والسبب واحد : وهو الحدث وإرادة الصلاة ، فجعل المقيد بياناً للمطلق وحمل المطلق عليه ، فكان الواجب في التيمم مسح اليدين إلى المرفقين ، وذلك ما ذهب إليه الحنفية والشافعية [1] .

أما المالكية : فلا يوجبون المسح إلى المرفقين ، وإنما يكفي عندهم المسح إلى الكوعين [2] . وكذلك الحنابلة ؛ فقد نصوا على الرسغين ، حتى نقل ابن قدامة عن الإمام أحمد قوله : من قال : (إن التيمم إلى المرفقين

ـــ جابر : فأخرجه الدارقطني والحاكم . وانظر « منتقى الأخبـار مع نيل الأوطار » : (٢٨٦/١) « نصب الراية » للزيلعي : (١٥٠/١ – ١٥١) « سبل السلام » للصنعاني : (٩٦/١) .

(١) راجع « المبسوط » للسرخسي : (١٠٧/١) « الإحكام » لابن دقيق العيد : (١٥١/١ – ١٥٢) وانظر « تفسير الطبري » : (٤١٤/٨) فما بعدها .

(٢) راجع « المقدمات الممهدات » لابن رشد الجد : (٧٩/١) « الذخيرة » للقرافي : (٣٥٣/١) فما بعدها . « الدسوقي على الدردير » : (١٥٥/١) هذا : وقد نقل ابن رشد الحفيد في « بداية المجتهـد » أن المشهور في المذهب المالكي هو المسح إلى المرفقين ، وأن المروي عن مالك فرضية المسح إلى الكفين واستحبابه إلى المرفقين . على ان ما أسماه ابن رشد الحفيد مشهور المذهب قـد اقتصر ابن رشد الجد على نسبته إلى نافع ومحمد بن الحكم من المالكية ، « بداية المجتهد » : (٦٨/١ – ٦٩) « المقدمات الممهدات » : (٧٩/١) .

فهو شيء زاده من عنده)[1] .

ولكن لم يكن ذلك ، لأنهم لايحملون المطلق على المقيد في هـذه الصورة ، بل الذي صح عندهم من السنة هو ما رواه عمار بن ياسر قال : « أجنبت فتمعكت في الصعيد وصليت ، ذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال : « إنما كان يكفيك هكذا ، وضرب النبي بكفيه على الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه » وفي رواية عنه أن النبي ﷺ قال له : « في التيمم ضربة للوجه واليدين »[2] فجعلوا حديث عمار الذي لايأتي على ذكر « المرفقين » بياناً للآية وقيدوا ما ورد فيها من إطلاق .

وهكذا نرى أن الاختلاف في القدر المطلوب بمسح اليدين في التيمم لم يكن لاختلاف في حمل المطلق على المقيد فيما نحن فيه ، ولكن من الاختلاف في نظرتهم إلى النص الذي جرى به التقييد .

فالفريقان حملوا المطلق على المقيد ، ولكن كل منهما قيد الاطلاق بالنص الذي ثبت عنده من السنة .

رأينا في المسألة

وفي رأينا أن الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة ـ وهي

---

(١) راجع « المغني » لابن قدامة : (٢٤٤/١) فما بعدها . « المدخل » لابن بدران : (ص ١٢٠) .

(٢) أخرجه البخاري بألفاظ مختلفة في الطهارة والتيمم ، وأخرجه مسلم وأبو داود ، والنسائي والترمذي وابن ماجه . وانظر « فتح الباري » للحافظ ابن حجر : (٣٧٧/١) .

صورة اتحاد الحكم في النصين واتحاد السبب الذي بني عليه الحكم - يبدو هو المقبول . ذلك لأن اتحاد الحكم والسبب الذي بني عليه الحكم ، لايتصور معه اختلاف بالاطلاق والتقييد فذلك يؤدي إلى التنافي ، لأن ما يقتضيه الإطلاق يخالف ما يقتضيه التقييد .

فإذا كان المكلف يخرج من عهدة العمل بالمطلق بأن يمتثل في أي فرد من أفراده ، فانه لايخرج من العهدة في الحقيقة في المقيد ، إلا بالامتثال في هذا الفرد المعين الذي اقترن به ما أفاد التقييد .

ب) وهذه صورة أخرى جرى فيها اتفاق العلماء أيضاً ، ولكن لا على حمل المطلق على المقيد ، بل على عدم حمله عليه . وهي : ما إذا اختلف الحكم في النصين واختلف السبب الذي بني عليه الحكم في كل منهما . فهنا لايعتبر المقيد بياناً للمطلق ، ولا يحمل المطلق عليه ، بل يعمل بكل منهما حيث ورد ، إذ ليس مايدعو للحمل فلا ارتباط بينهما ولا علاقة ، وقد حكى الاتفاقَ على ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني ، والكيا الهراسي الطبري وغيرهم[1] .

مثال ذلك قوله تعالى في شأن حد السرقة : « والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديَهما » وقوله في آية الوضوء : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتُم إلى الصلاةِ فاغسلوا وجوهَكم وأيديَكم إلى المرافقِ » .

فالحكم في هذين النصين مختلف ؛ إذ أنه وجوب القطع في الأول ، ووجوب الغسل في الثاني .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٤) .

كما أن السبب في الحكمين مختلف أيضاً ؛ فهو في الحكم الأول جناية السرقة ، وفي الحكم الثاني القيام إلى الصلاة وإرادتها .

فلم يعتبر العلماء المقيد بياناً للمطلق ولم يحملوا المطلق عليه [1] .

ولكن الإطلاق في آية السرقة الذي يقتضي قطع يد السارق دون قيد يقيدها قد جاء في السنة ما دل على تقييده بالرسغ ، حيث رُوي أن النبي ﷺ أمر بقطع يد سارق من المفصل [2] .

جـ) والصورة الثالثة لهذه الحال أن يختلف الحكم في النصين ويتحد السبب الذي بني عليه الحكم في كل منهما ، فلا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق أيضاً شأن الصورة السابقة .

مثال ذلك : ما جاء في شأن الوضوء من قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » وقوله في شأن التيمم : « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منهُ » .

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٦٤/١) ، « شرح ابن ملك على المنار » : (٥٣٦/٢ — ٥٣٧) .

(٢) أخرج ابن عدي في « الكامل » والبيهقي في « السنن الكبرى » عن عبد الله بن عمرو « قطع النبي صلى الله عليه وسلم سارقاً من المفصل » كما أخرج ابن أبي شيبه في « مصنفه » والبيهقي في « السنن الكبرى » عن رجاء بن حيوة « أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع يد سارق من المفصل » والمراد بالمفصل هنا — كما ذكر البيهقي — مفصل الكف . انظر « السنن الكبرى » للبيهقي : (٢٧٠/٨ — ٢٧١) « نصب الراية » للزيلعي : (٣/٢٨٠) فما بعدها . وراجع « تفسير القرطبي » : (١٧١/٦) « الأحكام السلطانية » للقاضي أبي يعلى : (ص ٢٥٠) .

فالحكم في النصين مختلف ، وهو وجوب الغسل في النص الأول ، ووجوب المسح في النص الثاني ، والسبب في الحكمين متحد ؛ فهو في الوضوء والتيمم : القيام إلى الصلاة وإرادتها ، وجاء لفظ الأيدي مقيداً بالمرافق في النص الأول ، كما جاء مطلقاً عن هذا القيد في النص الثاني .

فلم يكن خلاف بين العلماء في عدم حمل المطلق في آية التيمم على المقيد في آية الوضوء . وكان مقتضى هذا أن يكون الواجب في التيمم مسح اليدين كلها ، فلا يجزىء المكلفَ إلا ذلك . غير أن هذا الاطلاق في آية التيمم ورد في السنة ـ كما مر بنا من قبل ـ ما دل على تقييده بالمرافق كما في حديث ابن عمر وجابر الذي أخذ به المالكية والحنابلة[1] .

وعلى أية حال ، لقد بينت السنة آية التيمم فقيدت إطلاقها تقييداً اختلفت الأنظار في تحديده بناء على القدر الذي جاءت به السنة التي تبين عن الله ما أراد .

فالمالكية والحنابلة يجزىء عندهم في التيمم مسح الكفين ، بينما لا يجزىء عند الحنفية والشافعية إلا مسح الدراعين[2] .

د) أما الصورة الرابعة التي تنطوي تحت حالة الاطلاق والتقيد في الحكم : فهي : أن يكون الحكم في النصين متحداً ، ويكون السبب الذي بني عليه الحكم في كل منهما مختلفاً .

---

(١) انظر ما سلف (٢ / ٢١٠) فما بعدها .

(٢) انظر ما سلف (٢/٢١١ - ٢١٢) .

ولقد اختلفت أنظار العلماء حول حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة أو عدمه .

١ ــ فذهب الحنفية إلى أن المطلق لايحمل على المقيد هنا وإنما يعمل بكل منهما ، فالمطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده[١] .

٢ ــ وذهب الشافعية إلى حمل المطلق على المقيد ، ولكنهم كانوا في ذلك فريقين : فالجمهور منهم يرون الحمل دون شروط فهو حمل من طريق اللفظ .

وبعض المحققين منهم كالشيرازي والبيضاوي من المتأخرين يرون تقييد المطلق بالقياس على المقيد ، وهم لايدّعون وجوب هذا القياس ولكن يقولون : إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد وإلا فلا .

وإذن فهؤلاء المحققون يرون حمل المطلق على المقيد إذا توفرت العلة الجامعة بينهما ، وإلا فلا يقيدون المطلق بالمقيد ، واعتبر الرازي هذا المذهب أعدل المذاهب ونسبه الآمدي وغيره إلى الإمام الشافعي[٢] .

وقد نقل عن بعض الشافعية ، أن حمل المطلق على المقيد من جنسه موقوف على الدليل ؛ فإن قام الدليل على تقييده قيد ، وإن لم يقم الدليل ، صار كالذي لم يرد فيه نص ، فيعدل عنه إلى غيره من الأدلة .

وقد رد الزركشي هذا المذهب حيث قال : (وهذا أفسد المذاهب

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٦٤ ــ ٦٥) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/٧) . « البحر المحيط » للزركشي مخطوطة دار الكتب المصرية . « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٠)

لأن النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائداً إليها ولا يعدل إلى غيره[1] .

٣ ـ وقد اختلف النقل عن المالكية : فقال التلمساني منهم : (وأما إن اختلف السبب واتحد الحكم : فإنه يحمل المطلق على المقيد بجامع ، وقيل : بغير جامع ، ولا يحمل إن لم يكن جامع)[2] .

ونقل الشوكاني عن القاضي عبد الوهاب من المالكية أيضاً ، أن أكثر المالكية لايجيزون حمل المطلق على المقيد ، دون تفصيل .

كما أن ابن قدامة المقدسي من الحنابلة : ذكر في كتابه « روضة الناظر » عن المالكية القول بالحمل دون أي تفصيل أيضاً ، وتابعه في ذلك شارحه ابن بدران[3] .

ونرى من نقل التلمساني والقاضي عبد الوهاب ، أن المالكية إجمالاً يقولون بالحمل إذا توفرت العلة الجامعة ، ولعلهم في ذلك يلتقون مع بعض محققي الشافعية الذين أوردنا مذهبهم آنفاً .

٤ ـ أما الحنابلة : فقد اختلفوا في الحمل أو عدمه .

فالقاضي أبو يعلى[4] يرى في هذه الصورة حمل المطلق على المقيد وتقييده به .

---

(١) « البحر المحيط » للزركشي ، « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٤) .

(٢) « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ٦٣) .

(٣) انظر « روضة الناظر ونزهة الخاطر » : (١٩٣/٢ ـ ١٩٤) .

(٤) هو القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء أبو يعلى ، من أعلام الحنابلة في الأصول ، والفروع ، والحديث ، وأصول الدين . له كثير من المصنفات جاء على ذكرها ولده محمد في « طبقات الحنابلة » . منها « أحكام القرآن » و « عيون المسائل » و « الأحكام السلطانيه » و « فضائل أحمد » توفي رحمه الله سنة ٤٥٨ هـ .

واختار أبو إسحاق بن شاقلا عـدم جواز الحمل ، فيعمل بكل من المطلق والمقيد في موضعه ، وذكر ابن قدامة المقدسي أنه روي عن أحمد رحمه الله ما يدل على ذلك .

وقال أبو الخطاب [١] : إن عضده قياس حمل عليه وإلا فلا .

وبهذا يكون للحنابلة ثلاثة أقوال :

قول يتفقون فيه مع الحنفية ، وهو القول بعدم الحمل .

قول يتفقون فيه مع جمهور الشافعية ، وهو القول بالحمل مطلقاً .

قول يتفقون فيـــه مع بعض محققي الشافعية ، وهو القول بالحمل إذا توفر القياس [٢] .

هذا : وقد نقل الشوكاني مذهباً يقوم على أن يعتبر أغلظ الحكمين في المقيد ، فإن كان الحكم المقيد أغلظ ، حُمل المطلق على المقيـــد ، ولا يحمل على إطلاقه إلا بدليل ، لأن التغليظ إلزام ، وما تضمنه الإلزام لا يسقط التزامه باحتمال .

وكان عجيباً أن يعتبر الماوردي هـذا المذهب أولى المذاهب ، ونحن

---

(١) هو محفوظ بن أحمد بن حسن الكلوذاني من رجال الطبقة السادسة في المذهب الحنبلي ومن أصحاب القاضي أبي يعلى توفي سنة ٥١٦ هـ .

(٢) راجع « روضة الناظر » : (٢/١٩٤) « القواعد والفوائـــد الأصولية » لعلاء الدين بن اللحام : (ص ٢٨٠) فما بعدها . « المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل » لعبد القادر بدران : (ص ١٢٠ — ١٢١) .

مع الشوكاني الذي اعتبره أبعدها عن الصواب[1] ، إذ ما الحكمة في أن تحكم تفسيرَ النصوص روحُ الحرج والتغليظ ، والله تعالى يقول : « وما جعل عليكم في الدينِ من حرج » ؟

المذاهب الأساسية في الموضوع :

وهكذا يكون لدينا في حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب ثلاثة مذاهب أساسية هي :

١ ـ عدم جواز الحمل لفظاً دون شرط .

٢ ـ وجوب الحمل لفظاً دون شروط فيكون الحمل لغة من طريق اللفظ .

٣ ـ وجوب الحمل عن طريق القياس حين تتوفر العلة المشتركة بين المطلق والمقيد .

هذا : والمثال لما نحن في صدده قوله تعالى في كفارة القتل الخطأ : « ومَنْ قتلَ مؤمناً خطأً فتحريرُ رقبةٍ مؤمنةٍ » وقوله تعالى في كفارة الظهار : « والذينَ يظاهرونَ من نسائِهم ثم يعودونَ لما قالوا فتحريرُ رقبةٍ من قبل أن يتماسّا »[2] .

فإن الرقبة المطلوب تحريرها وردت في النص الأول مقيدة بالإيمان ، أما في النص الثاني : فقد وردت مطلقة من هذا القيد ، والحكم في كفارة

(١) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٥) .

(٢) راجع « أحكام القرآن » للشافعي جمع أبي بكر البيهقي : (٢٣٦/١) « الأم » : (٢١/٧ ـ ٢٢ ، ٢٦٦ ـ ٢٦٧) « سنن البيهقي مع الجوهر النقي » : (٣٨٧/٨) .

القتل الخطأ وكفارة الظهار متحد وهو تحرير الرقبة ، ولكن السبب في الحكم مختلف ، فهو في الأول : القتل الخطأ ، وفي الثاني : إرادة المُظاهر العود إلى الاستمتاع بزوجته حيث يحنث بيمينه .

فالحنفية لايحملون المطلق على المقيد في النصين ، ويوجبون العمل بكل منها حيث ورد ، ففي كفارة الظهار تجزىء الرقبة الكافرة ، عملًا بالمطلق الوارد في شأنها وهو قوله تعالى : « فتحرير رقبة » أما في كفارة القتل الخطأ : فلا تجزىء إلا الرقبة المؤمنة ، عملًا بالمقيد الوارد في شأنها وهو قوله تعالى : « فتحرير رقبة مؤمنة »[1] .

أما القائلون بحمل المطلق على المقيد : فاعتبروا أن آية القتل الخطأ قد قيدت إطلاق آية الظهار ؛ ففي كلا الكفارتين : كفارةِ القتل الخطأ وكفارةِ الظهار لاتجزىء إلا الرقبة المؤمنة[2] .

وحجة الحنفية — كما ذكرنا سابقاً في حالة اتحاد الموضوع والحكم واختلاف السبب — أن الأصل التزام ما جاء به الشارع من دلالات ألفاظه على الأحكام ، فكل نص حجة قائمة بذاتها ، والتقييد بلا دليل عدول عن هذا الاعتبار ، ولذلك فلا يلجأ إلى حمل المطلق على المقيد إلا عند التنافي بين الحكمين ، بحيث يؤدي العمل بكل منهما إلى التناقض ، وهـــذا

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٦٤/١ — ٦٥) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٢٩٦/١) « الهداية مع فتح القدير » . (٢٣٤/٣) فما بعدها . « الهداية مع نتائج الأفكار » : (٢٥٢/١) .

(٢) راجع « جمع الجوامع لابن السبكي مع شرحه للجلال المحلي وحاشية البناني » (٥١/٢) فما بعدها ، « المهذب » للشيرازي : (١١٤/٢ — ١١٥) .

مأمون فيما نحن فيه من اختلاف السبب ؛ فالشارع في خطابه أوجب الرقبة على إطلاقها في موضع وأوجبها مقيدة بالإيمان في موضع ، وليس في ذلك من تعارض ، والعمل بكل من الحكمين ممكن بدون أي تناف [1] .

أما القائلون بحمل المطلق على المقيد دون شرط في هذه الصورة : فقد اعتبروا ذلك من باب المحذوف الذي سبق إلى الفهم معناه كما في قول الشاعر :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

أي نحن بما عندنا راضون .

ومما احتج به هؤلاء على اعتبار المطلق محمولاً على المقيد ههنا : أن القرآن كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض ، فإذا وردت كلمة في القرآن مبينة حكماً من أحكامه ، فلا بد أن يكون الحكم واحداً في كل موضع تذكر فيه الكلمة ، فإذا نص على الإيمان في كفارة القتل لزم هذا الإيمان في كفارة الظهار أيضاً ، كأن القيد متصل به كذلك ، لئلا يكون هناك تخالف بين النصوص الواردة في حكم واحد .

ولكن يرد على هذه الحجة أن القرآن كالكلمة الواحدة في أنها لاتتناقض ، لا في كل شيء ، وإلا وجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد [2] .

---

(١) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٦٠٨/٢) ، « فتح القدير » لابن الهمام : (٢٣٥/٣) .

(٢) راجع « المنهاج » للبيضاوي مع « شرحه » للاسنوي : (١٧٠/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٢٩٦/١) « البرهان في علوم القرآن » للزركشي : (١٧/٢) .

وعلى هذا فاعتبار الوحدة في كلام الله إنما يكون عنـــد الحاجة إلى التفسير ، وهذه الحاجة قد تكون عندما يؤدي العمل بكل من المطلق والمقيد إلى التنافي ، كما إذا كان كل من الحكم والسبب الذي بني عليه في النصوص المختلفة متحداً ، أما فيما نحن فيه من اختلاف السبب الذي بني عليه الحكم في هذه النصوص فلا حاجة لاعتبار الوحدة لعدم التنافي – كما سلف – .

ولقد كان إمام الحرمين شديد الوطأة على من احتجوا بوحدة كلام الله على حمل المطلق على المقيد ههنا واعتبر كلامهم من الهذيان لأن كلام الله فيه الأحكام المختلفة المتباينة من نفي وإثبات وأمر وزجر ... فادعـــاء الوحدة مع الأحكام المتغايرة أمر غير مقبول .

قال رحمه الله : (إن هذا الاستدلال من فنون الهذيان ، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة ، لبعضها حكم التعلق والاختصاص ، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع ، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم واحد – مع العلم بأن كتـــاب الله فيه النفي والإثبات ، والأمر والزجر – فقد ادعى أمراً عظيماً) [1] .

ومما احتجوا به أيضاً : أن المطلق ساكت عن ذكر القيد ، فلا يدل عليه ولا ينفيه ، والسكوت عدم . أما المقيد فهو ناطق بالقيد الذي يوجب الجواز عند وجوده ، وينفيه عند عدمه ، فكان كالمفسر ، فكان أولى أن

---

(١) راجع « البرهان » مخطوطة دار الكتب المصرية . « البرهان في علوم القرآن » للزركشي : (١٧/٢) . إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٤) .

يجعل أصلاً يبنى المطلق عليه ، وبذلك يكون المقيد صارفاً للمطلق عن إطلاقه ومبيناً المراد منه[1] .

أثر مفهوم المخالفة فيما نحن فيه

وأنت ترى أن هذه الحجة قائمة على اعتبار مفهوم المخالفة ، والواقع أن الاختلاف فيما نحن فيه يرجع إلى الاختلاف في ذلك المفهوم ، فقوله تعالى في شأن كفارة الظهار : « فتحرير رقبة » يدل على إجزاء كل من الرقبة المؤمنة وغير المؤمنة ، وقوله في شأن كفارة القتل الخطأ « فتحرير رقبة مؤمنة » يدل بمنطوقه على إجزاء الرقبة المؤمنة ، ويدل بمفهومه المخالف ـ عند القائلين به ـ على عدم إجزاء الرقبة غير المؤمنة ، لانتفاء القيد الذي قيد به الحكم في المنطوق .

وعلى ذلك يُرى بين النصين تعارض في الرقبة غير المؤمنة ، إذ النص المطلق يدل على أنها تجزىء في الكفارة . والنص المقيد يدل على أنها لاتجزىء ، فيجب حمل المطلق على المقيد . وعندها يشترط لتكون الرقبة مجزئة في كفارة الظهار وفي كفارة القتل الخطأ ، أن تكون مؤمنة .

أما الحنفية ـ وهم ينكرون مفهوم المخالفة ـ : فتقييد « الرقبة » في كفارة القتل الخطأ بوصف الإيمان ، لايدل عندهم على أن حكم ما عداها بخلافها ؛ فالنص يدل على إجزاء الرقبة المؤمنة ، ولكنه لاينفي الجواز

---

(١) انظر « جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشيته للبناني » : (٢/٤٨ ـ ٤٩) « منهاج البيضاوي مع نهاية السول للاسنوي » : (٢/١٧٠ ـ ١٧١) « التوضيح مع التلويح » : (١/٦٤ ـ ٦٥) .

عن غير المؤمنة ، بل هو ساكت عنها ، فلا تنافي بين المطلق والمقيد ، ولا داعي للحمل [1] .

ولذلك ردوا هذه الحجة السابقة بما ردوا به مفهوم المخالفة ، حتى إن فخر الإسلام البزدوي بعد رد مفهوم المخالفة بأنواعه كحجة شرعية قال : (وأبعد من هذه الجملة ما قاله الشافعي من حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة بطريق الدلالة) [2] .

ومعنى كلامه ـ كما يرى عبد العزيز البخاري ـ أنه إذا كان الخطأ في مفهوم المخالفه من وجه واحد ـ وهو إضافة النفي إلى النص الموجب ـ فهو في حمل المطلق على المقيد أبعد عن الصواب ، لأن الخطأ فيه من وجهين : أولهما – اضافة النفي إلى النص الموجب . والثاني – إبطال الاطلاق بما هو ساكت [3]

على أنه مما يجب التنبه إليه ، أن فخر الإسلام البزدوي عندما أراد أن ينفي القول بحمل المطلق على المقيد في الصورة المذكورة ، جاء في كلامه (وعندنا لايحمل المطلق على المقيد أبداً) مما اضطر الكاتبين إلى تأويل قوله : (أبداً) أنه لا يعني نفي الحمل بالكلية . قال عبد العزيز البخاري في شرحه لكلامه : (ولا تلتفت إلى ما توهم البعض أن المراد نفي الحمل بالكلية وإن كان القيد والإطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة ، فإن

(١) راجع « كشف الأسرار على أصول البزدوي » : (٢/٦٠٩ – ٦١٠) .
(٢) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢/٦٠٨) فما بعدها .
(٣) « أصول البزدوي» : « : (٢/٦٠٩ – ٦١٠) فما بعد .

ذلك مخالف للروايات اجمع) ثم أورد عدة نصوص عن القوم تؤيد مايقول .
منها ما قله عن شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم : إنما لا يحمل المطلق على المقيد عندنا إذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم كما في صدقة الفطر ، أو في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار ، فإنه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدين بالقبيلة على المسيس والاطعام مطلقاً ولم يحمل المطلق على المقيد ، فأما إذا وردا في شيء واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الأعرابي : قال له النبي ﷺ : « صم شهرين متتابعين » وروي أنه قال له : « صم شهرين » وهذا لأن الحكم الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً .

قال : (وذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب الزكاة في أثناء مسألة ، أن المطلق محمول على المقيد في هذا الباب ، لأنها في حادثة واحدة في حكم واحد . وذكر في شرح كتاب الأيمان في اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين ، وههنا المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتفرق منافاة في حكم واحد ، فمن ضرورة ثبوت صفة التتابع أن لا يبقى مطلقاً) [1] .

القائلون بالحمل قياساً وموقف الحنفية منهم :

أما الذين يقولون بالحمل عن طريق القياس ـ وهم من محققي الشافعية ـ

---

(١) انظر « أصول البزدوي » : (٢/٦٠٩ - ٦١٠) .

كالشيرازي ، والرازي ، والبيضاوي من المتأخرين وبعض المالكية ، وأبي الخطاب من الحنابلة فهم ـ كما قدمنا ـ لا يوجبون القياس كلما وجد مطلق ومقيد ، وانما يرون حمل المطلق على المقيد فيما نحن فيه ، من طريق القياس ، إذا توفرت علة جامعة بين المطلق والمقيد (١) .

وذلك ما جزم به البيضاوي في « المنهاج » ، حين قرر أنه إن حصل قياس صحيح مقتضٍ لتقييد المطلق قيد ، كاشتراك الظهار والقتل الخطأ في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه ، وإن لم يحصل ذلك فلا (١) .

ومثله ما جاء في « جمع الجوامع » من تعليل الحمل باشتراك الكفارتين في القتل الخطأ والظهار بحرمة سببها (٢) فلا تكون الكفارة إلا بتحقيق الغاية العلوية وهي خلاص الرقبة المؤمنة ، لما ثبت من تشوف الشارع اليه وطلبه بتأكيد ، فلولا هذا الاشتراك لم يقولوا بالحمل .

وهكذا يرى القائلون بالحمل عن طريق القياس ، أن ذلك قد توفر في نصي هاتين الكفارتين ، فلا يكون الخروج من العهدة إلا بتحرير الرقبة المؤمنة التي حرص الشارع كل الحرص على تحريرها ، فهو مع حرصه على تحرير الرقاب الأخرى ، يرى أن المؤمنة أولى وأحرى .

هذا : ومن ثمرات الاختلاف بين القول بحمل المطلق على المقيد لفظاً ،

---

(١) راجع « المنهاج البيضاوي وشرحه للاسنوي » : (٢/١٧٠ - ١٧١) مع البدخشي . وانظر « اللمع » للشيرازي : (ص ٢٥)

(٢) راجع « جمع الجوامع لابن السبكي مع شرحه المحلي » : (٢/٤٨ - ٤٩) و « حاشية البناني مع تعليقات الشربيني » .

وبين القول بالحمل قياساً ، ما ذكره الرازي في « المحصول » حيث قال : (إذا أطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كيف يكون حكمه ؟ مثاله : قضاء رمضان الوارد مطلقاً في قوله سبحانه « فعدة من أيام أخر » وصوم التمتع الوارد مقيداً بالتفريق في قوله « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم » وصوم كفارة الظهار الوارد مقيداً بالتتابع في قوله « فصيام شهرين متتابعين » قال : فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظاً ترك المطلق هنا على اطلاقه لأنه ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر ، ومن حمل المطلق على المقيد للقياس حمله هنا على ما كان القياس عليه أولى) . وهذه قاعدة يظهر أثرها في كثير من الأحكام[1] .

وقد منع الحنفية الحمل عن طريق القياس أيضاً ، لأن القياس يجب ألا يعارضه مقتضى نص في المقيس ، وحمل المطلق على المقيد هنا رفع لما اقتضاه المطلق من إجزاء المقيد وغيره ، وحكم بأن غير المقيد لا يجزىء ، ففي مثالنا : حين نحمل المطلق على المقيد ، لا يخرج المكلف عن العهدة إلا بتحرير الرقبة المقيدة بالإيمان ، حتى في كفارة الظهار . وهذا رفع لما يقتضيه المطلق من إجزاء أي رقبة ، سواء أكانت مؤمنة أم لم تكن[2] .

---

(١) « المحصول » للرازي ، مخطوط دار الكتب المصرية « نهاية السول » للاسنوي : (٢/١٨١) مع البدخشي « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٦) .

(٢) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢/٦٠٨) « فتح القدير » لابن الهمام : (٣/٢٣٥) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٢٩٦) فما بعدها .

المطلب الثاني

شروط حمل المطلق على المقيد

لقد أحاط القائلون بحمل المطلق على المقيد مذهبهم بإطار من الاحتراس والدقة ، فاشترطوا للحمل شروطاً أوصلها الشوكاني في « ارشاد الفحول » إلى سبعة [1] ، معظمها متفق عليه ، نذكر أهمها فيما يلي :

الأول : أن يكون المقيد من باب الصفات ، مع ثبوت الذوات في الموضعين ، فأما في اثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد : فلا يحمل المطلق على المقيد .

وذلك كما في إيجاب غسل الأعضاء الأربعة بقوله تعالى : « يا أيُّها الذين آمنُوا إذا قمتُم إلى الصلاةِ فاغسلُوا وجوهَكم وأيديَكم إلى المرافقِ وامسحوا برؤوسِكم وأرجلَكم إلى الكعبين » مع الاقتصار على عضوين في التيمم بقوله سبحانه : « فتيمَّموا صعيداً طيِّباً فامسَحُوا بوجوهِكم وأيديكمْ منه » فان الاتفاق حاصل على أن المطلق لا يحمل على المقيد في هذين النصين في آية الوضوء ، وذلك لأن في الحمل اثبات حكم لم يذكر وحمل المطلق على المقيد يختص ـ كما ذكرنا ـ بالصفات .

---

(١) انظر « البرهان » للزركشي : (٢/١٥ — ١٨) « إرشاد الفحول » : (ص ١٦٦ — ١٦٧) .

الثاني : أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحـد ، كما في تقييد ميراث الزوجين بأن يكون بعد الوصية والدّين ، وذلك بقوله تعالى : « من بعدِ وصيةٍ توصُونَ بها أو دينٍ »[1] مع اطلاق الميراث فيما أطلق فيه ، فيكون ما أطلق من المواريث كلها مقيداً بأن يكون بعد الوصية والدين .

الثالث : أن يكون المطلق والمقيد على صورة لا يمكن معها الجمع بينهما إلا بالحمل ، لأن إعمالها ما أمكن ، أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما[2] .

الرابع : أن لا يذكر مع المقيد قدر زائد يشعر أن القيد إنما كان لأجل ذلك القدر الزائد ، فإذا كان الأمر كذلك ، فالمقطوع به عدم جواز الحمل .

الخامس : أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد ؛ فان قام دليل على ذلك لم يصح حمل المطلق على المقيد[3] .

رأينا في الموضوع :

والذي نراه هو ماذهب اليه الجمهور في اختلافهم مع الحنفية من حمل المطلق على المقيد .

فما لا ريب فيه أن المقيد ناطق والمطلق ساكت ، فالمقيد أولى أن

---

(١) « سورة النساء : ١٢ » .

(٢) ينقل الشوكاني أن ابن الرفعة من الشافعية قد ذكر هذا الشرط في كتابه « المطلب » . « إرشاد الفحول » : (ص ١٦٦) .

(٣) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٦٤) « إرشاد الفحول » : (ص ١٦٨) . « الفروق » : (١/١٩٥) .

يكون بياناً للمطلق ، ما دام الحكم متحداً وإن اختلف السبب : وجميل ما ذكره الزنجاني في تعليل الحمل حين قال : (لأن الحكيم إنما يزيد في الكلام لزيادة في البيان ، فلم يحسن الغاء تلك الزيادة ، بل يجعل كأنه قالها معاً ، ولأن موجَب المقيد متيقن وموجَب المطلق محتمل)[1] .

ولقد رأينا من قبل كيف أن الحنفية لم يمكنهم ـ في نظر الآخرين ـ التزام قاعدتهم في عدم حمل المطلق على المقيد في حالة اتحاد الموضوع والحكم ، واختلاف السبب في الاطلاق والتقييد ، فلم يوجبوا الزكاة إلا في السائمة من النعم مع وجود الاطلاق عن السوم إلى جانب التقييد به في النصوص .

ثم إن وحدة كلام الله تعالى منها قيل في شأنها ، فهي بمعنى تآخي الأحكام وتجانسها واقعة ومحققة . ففي القتل والظهار ، الكفارة في كل منهما كفارة عن ذنب ، وقد أوجب الله في إحداهما أن تكون عتق رقبة مؤمنة والمعنى الذي من أجله كان ذلك ـ وهو تحرير رقاب المؤمنين نظراً لأخوتهم بسبب الإيمان ـ متحقق في الظهار فوجب في كفارته أن يكون الحكم كذلك .

وعلى أية حال : فان اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضي ـ كما قال الشوكاني ـ حصول التناسب بينهما بجهة الحمل قال رحمه الله : (ولا نحتاج في مثل ذلك إلى هذا الاستدلال البعيد فالحق ما ذهب اليه القائلون بالحمل[2]) .

---

(١) راجع « تخريج الفروع على الأصول » بتحقيق المؤلف : (ص ١٣٤) .

(٢) راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٥) ، « أسباب اختلاف الفقهاء » للخفيف : (ص ١٢٨) .

ومن هنا فان القائلين بحمل المطلق على المقيد بما أحاطوه من ضوابط لم يخرجوا على قواعدهم في ذلك ، حتى رأينا إماماً كالقرافي المالكي يؤكد هذا المعنى ويدافع عنه . قال رحمه الله : (وكان قاضي القضاة صدر الدين الحنفي يقول : ان الشافعية تركوا أصلهم لا لموجب فيما ورد عن رسول الله ﷺ : « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب » وورد « أولاهن بالتراب » فقوله : « إحداهن » مطلق ، وقوله عليه السلام : « أولاهن » مقيد بكونه أولاً ، ولم يحملوا المطلق على المقيد فيعينوا الأولى بل أبقوا الاطلاق على اطلاقه ... ثم قرر القرافي أن هذا لا يلزمهم - يعني الشافعية - لأجل قاعدة أصولية مذكورة في هذا الباب ، وهي أنا إذا قلنا بحمل المطلق على المقيد ، فورد المطلق مقيداً بقيدين متضادين فتعذر الجمع بينهما تساقطا ، فان اقتضى القياس الحمل على أحدهما ترجح ، وفي هذا الحديث ورد المطلق فيه مقيداً بقيدين متضادين ، فورد « أولاهن » وورد « أخراهن » فتساقطا وبقي « احداهن » على إطلاقه فلم يخالف الشافعية أصولهم[1]) .

---

(١) انظر « الفروق » للقرافي . المسألة الأولى من الفرق الحادي والثلاثين (١٩٢/١ — ١٩٣) قلت : ذكر القاعدة التي ذكرها القرافي الرازي في « المحصول » والاسنوي في « نهاية السول » وقد أشرنا إلى ذلك من قريب (٢٢٧/٢) .

الفرع الثاني

الأمر والنهي

تمهيد

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله : (أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي ، لأن معظم الابتلاء بهما ، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال من الحرام)[1] .

قال ذلك في مقدمة كتابه « الأصول » وهو كلام - بمنهجيته ودقته - جدير بأن يقال ونحن في معرض تفسير النصوص ومسالك الأئمة في الاستنباط ، لأن الأحكام التكليفية أكثرها قائم على طلب الفعل وطلب الكف .

فالطلب بأمره ونهيه قدر مشترك منبث في نصوص الأحكام من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ .

لهذا كان لا بد لمن يريد تفسير هذه النصوص أن يعرف « الأمر والنهي » ومداهما في شريعة الاسلام .

ومن الجدير أن لا ننسى ما كان لهما ، من أثر في علم الاختلاف حيث تعددت أنظار المجتهدين في المدلول الشرعي لهما ، وما يمكن أن يترتب على ذلك من اختلاف في الفروع والأحكام .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/١١) .

ثم إن خروج المكلف عن العهدة ، لا يمكن إلا بضبط ما تدل عليه الأوامر والنواهي ، حيث يكون على بينة من أمره في أداء المأمور به ، واجتناب المنهي عنه .

ومن هنا كان لأئمة الاستنباط جهودهم المبرورة في هذه السبيل ، التي يتعلق بها أكثر الأحكام التكليفية في شريعة الاسلام .

ولسوف نرى في الصفحات التالية إن شاء الله مظاهر ذلك وآثاره ، فيما حققوا من قواعد ، وفيما خرّجوا من الفروع على الأصول .



المبحث الاول

الأمر

المطلب الأول

ماهية الأمر ودلالته

الأمر « هو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء »[1] سواء أ كان هذا الطلب بصيغة فعل الأمر التي هي « افعل » كقوله تعالى : « اتّقوا الله حقّ تُقاته »[2] ، « أقيمُوا الصلاة وأتوا الزكاة » ، (أقِم الصلاةَ لدلوكِ الشمسِ إلى غسقِ الليل)[3] .

أم كان بصيغة المضارع المقترن بلام الأمر كقوله سبحانه : « فمنْ شهدَ منكم الشهرَ فليصُمْه »[4] ، « وليُوفوا نذورَهم ، وليطّوّفوا بالبيتِ

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد » : (٢/٧٧) .

(٢) « سورة آل عمران : ١٠٢ » .

(٣) « سورة الإسراء : ٧٨ » .

(٤) « سورة البقرة : ١٨٥ » .

العتيق »[1] ، « لِينفقْ ذو سعةٍ من سَعَتِه ومن قُدر عليه رزقُه فلينْفِق مما آتاه الله »[2] .

أم كان بالجملة الخبرية التي لم يقصد منها الإخبار ، وإنما قصد منها الطلب كما في قوله جل وعلا : « والوالدات يُرضِعنَ أولادهنّ حولين كاملين لمن أراد أن يُتمّ الرضاعة » وقوله : « والمطلّقاتُ يتربصنَ بأنفسهن ثلاثةَ قروءٍ » .

فالمقصود من الجملة الخبرية في الآية الأولى ، ليس الاخبارَ عن إرضاع الوالدات لأولادهن فترة زمنية مقدارها حولان كاملان لمن أراد أن يتم الرضاعة . وإنما المقصود الطلب ، فكأنه قال : « ليرضع الوالدات أولادهن » قال تاج الدين السبكي : (وهذا أبلغ من عكسه ؛ لأن الناطق بالخبر مريداً به الأمر ، كأنه نزّل المأمور به منزلة الواقع[3]) .

وكذلك في الآية الثانية ، ليس المقصود الاخبار وانما المقصود أمر المطلقات بأن تكون عدتهن ثلاثة قروء . وهذا أيضاً أبلغ من عكسه كما قال تاج الدين السبكي هناك .

وجوه استعمال الأمر :

لم يكن موقف العلماء متفقاً في معنى الأمر الذي هو دلالته ـ كما

---

(١) « سورة الحج : ٢٩ » .

(٢) « سورة الطلاق : ٧ » .

(٣) راجع « الابهاج » لتاج الدين السبكي « شرح منهاج البيضاوي » : (١٢/٢ — ١٣) « الدر المنثور » للسيوطي : (٢٨٧/١) .

سيأتي ـ ولكن قرروا من حيث الاستعمال أن صيغة الأمر تستعمل في عدد كبير من الوجوه .

فقد يجيء الأمر للإيجاب كما في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وللندب كما في قوله سبحانه : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » إذ يرى الكثيرون أن المكاتبة مندوبة أخذاً من الآية[1] . كما يجيء للتأديب كقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة[2] : « سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك »[3] .

وللارشاد كقول الله جل وعلا في شأن كتابة الدين والاشهاد عليه فيما ذهب اليه الجمهور[4] « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل

---

(١) « سورة النور : ٣٣ » وذهب مسروق وعطاء والضحاك وعمرو بن دينار وعكرمة إلى أن الأمر في قوله : « فكاتبوهم » للوجوب واختاره ابن جرير الطبري والظاهرية . انظر « المحلى » لابن حزم : (٩/٢٢٢) فما بعدها . « أحكام القرآن » لابن العربي : (٣/١٣٧٠) « الكشاف » : (٣/٢٨٨) « التفسير الكبير » للرازي : (٢٣/٢١٧) « الزرقاني على الموطأ » : (٤/١٠٣) .

(٢) هو الصحابي أبو حفص عمر بن أبي سلمة وأم سلمة عبد الله بن عبد الأسد المخزومي القرشي ابن الصحابيين ربيب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولد بأرض الحبشة مع أبويه وهما مهاجران ، روى له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اثناعشر حديثاً روى البخاري ومسلم منها حديثين . توفي رضي الله عنه عام ٨٣ هـ .

(٣) أخرجه البخاري ومسلم .

(٤) وذهب الضحاك وابن جريج إلى الوجوب ، واختاره ابن جرير الطبري والظاهرية . انظر « تفسير الطبري » : (٦/٤٧) « تفسير القرطبي » : (٣/٣٨٣) .

مسمى" فاكتبوه ... الآية » . وقد فرق العلماء بين الندب ، والارشاد بأن الندب طلب فعل يتعلق به ثواب الآخرة ، والارشاد طلب فعل تتعلق به منافع الدنيـــا .

ومن وجوه استعمال الأمر : الإباحة كما في قوله سبحانه : « كلوا من الطيبات »[1] وكما في قوله عليه السلام حينما سئل عن الجنين يوجد في بطن الناقة أو البقرة أو الشاة ميتاً أنلقيه أم نأكله : « كلوه فان ذكاته ذكاة أمه »[2] . والوعيد نحو قوله جل ثناؤه : « اعملوا ما شئتم » ، ومن الوعيد الانذار كقوله سبحانه : « فتمتّعوا فسوف تعلمون »[3] .

ومنها : الامتنان كقوله تعالى : « فكلوا مما رزقكم الله[4] » والاكرام كقوله : « ادخلوها بسلام آمنين » والتعجيز كقوله سبحانه : « فأتوا بسورة من مثله » وقوله : « يامعشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفُذوا من

---

(١) مثل البيضاوي في « المنهاج » للاباحة بقوله تعالى : « كلوا واشربوا » قال الاسنوي : (هكذا قرروه وفيه نظر ، فإن الأكل والشرب واجبان لإحياء النفس . فالصواب حمل كلام المصنف – يعني البيضاوي – على إرادة قوله تعالى : « كلوا من الطيبات » انظر الاسنوي على « المنهاج بهامش التقرير والتحبير » : (٢٥٥/١) .

(٢) انظر ما سلف (ص٤٢٢ج١) ومن الإباحـــة عند الجمهور ، الأمر بالانتشار والابتغاء في قوله تعالى في سورة الجمعة : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ... » راجع « فتح الباري » : (٣٥٦/٢) .

(٣) « سورة الروم : ٣٤ » .

(٤) « سورة النحل : ١١٤ » .

أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان » [1] ومن ذلك أيضاً استعمال الأمر للإهانة كقوله جل ذكره : « ذُق إنك أنت العزيز الكريم » [2] وللتسوية كقوله تعالى : « اصبروا أو لا تصبروا » وللدعاء كقوله جل ثناؤه : « ربنا اغفر لنا ذنوبنا » وللتمني كقولك لشخص تراه : « كن فلاناً » . وللخبر كقوله تعالى : « فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً » [3] والمعنى أنهم سيضحكون قليلاً ويبكون كثيراً . وللتفويض والتسليم نحو قوله سبحانه : « فاقضِ ما أنت قاضٍ » وللمشورة كقوله : « فانظر ماذا ترى » وللتلهف والتحسير كما في قوله تعالى : « قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور » .

ومن وجوه استعماله أيضاً :

الاعتبار ، نحو قوله : « انظروا إلى ثمره إذا أثمرَ وينْعهِ [4] » والتكذيب : كقوله تعالى : « قل هاتُوا برهانكم » والتبصير : نحو قوله سبحانه : « فذَرْهم يخُوضُوا ويلعبُوا حتى يُلاقوا يومَهم الذي يُوعَدُون [5] والتسخير : كقوله جل وعلا : « كونوا قِردةً خاسئين [6] .

---

(١) « سورة الرحمن : ٣٣ » .

(٢) « سورة الدخان : ٤٩ » .

(٣) « سورة التوبة : ٨٢ » .

(٤) سورة الانعام : ٩٩ » .

(٥) « سورة الزخرف : ٨٣ » .

(٦) « سورة البقرة : ٦٥ » .

وبعد هذا العرض للمعاني التي يستعمل فيها الأمر، نود أن نبين أن بعضها قد يكون متداخلاً مع غيره في بعض الأحيان، مما جعل العلماء يختلفون في تعدادها كثرة وقلة[1] وللقرينة ـ كما سيأتي ـ أثر كبير في اعتبار وجه الاستعمال وتحديد الصنف الذي ينتمي اليه.

ولذلك قال الغزالي بعد أن ذكر الوجوه الخمسة عشر الأولى مما أثبتناه: (وهـذه الأوجه عدها الأصوليون شغفاً منهم بالتكثير ـ وبعضها كالمتداخل، فان قوله: «كل مما يليك» جعل للتأديب وهو داخل في الندب، والآداب مندوب اليها. وقوله: «تمتعوا» للانذار قريب من قوله «اعملوا ما شئتم» الذي هو للتهديد[2].

---

(١) انظر «المستصفى» للغزالي: (١/١٦٤) تجارية أولى سنة ١٣٥٦ هـ.

(٢) راجع «المستصفى»: (١/١٦٤) وانظر تفصيلاً وافياً لأكثر هذه المعاني عند الإسنوي في شرحه «لمنهاج القاضي البيضاوي»: (١/٢٥٣ - ٢٥٧) بهامش «التقرير والتحبير»:. وراجع «الابهاج لتاج الدين السبكي في شرحه للمنهاج»: (٢/١٢ - ١٣). على أن أكثر المعاني التي أوردها علماء الوصول في وجوه استعمال الأمر لها من اللغة العربية شواهد ففي شعر العرب وكلامهم كثير مما يدل على ذلك.

فمن الوعيد في القول قول عبيد:

حتى سقيناهم بكأس مرة   فيها المثمل ناقعاً فليشربوا

ومن الندب قول الشاعر: فقلت لراعيها انتشر وتبقل

ومن التعجيز قول القائل:

خل الطريق لمن يبني المنار بها   وأبرز ببرزة حيث اضطرك القدر

ومن التعجب قول كعب بن زهير:

أحسن بها خلة لو أنها صدقت   موعودها ولوان النصح مقبول

دلالة الامر :

لقد اتسع ميدان الاختلاف بين العلماء فيما يدل عليه الأمر ، إذ كونه يستعمل على وجوه متعددة كما رأينا آنفاً لا يعني أن كل معنى من هذه المعاني هو على الحقيقة .

ومدار الخلاف هو المعنى الحقيقي للأمر ، لأن التسوية مثلاً أو غيرها مما سبق ، انما استفيدت من القرائن .

فإذا ورد أمر من الأوامر في نص من نصوص الكتاب أو السنة ، فهل يدل على الوجوب ؟ ومعنى ذلك أن تاركه عاص مستحق للعقاب والمكلف لا يخرج من العهدة إلا بالاتيان بالمأمور به . أم أنه للندب فلا يستحق المكلف العقاب بتركه ، أم هو للإباحة فقط ، أم هو لغير ذلك من المعاني ؟.

لقد حملت الينا كتب الأصول عدداً من المذاهب في هذا الموضوع نعرض لأهمها ، ثم نرجح ما نختار فيما يلي :

ومن التلهيف والتحسير قول جرير :

موتوا من الغيظ غماً في جزيرتكم　　　لن تقطعوا بطن واد دونه مضر

ومن الدعاء قول الراجز :

ما مسها من نقب ولا دبر　　　اغفر له اللهم إن كان فجر

ومن التمني قول امرىء القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي　　　بصبح وما الإصباح منك بأمثل

وغير ذلك كثير مما يرى مبثوثاً في كتب اللغة والأدب . وانظر « الصاحبي » لابن فارس : (ص ١٥٤ — ١٥٧) .

الأول – ما ذهب اليه الجمهور : وهو أن الأمر يدل على الوجوب حقيقة ، وإنما يصرف إلى غيره بقرينة ، وقد ذكر الجويني والآمدي أنه مذهب الشافعي[1] وقال أبو بكر الجصاص من الحنفية : (هو مذهب أصحابنا ، واليه كان يذهب شيخنا أبو الحسن)[2] وصحح هذا المذهب ابن الحاجب والبيضاوي ، والمطهر الحلي من الشيعة ، وقال الامام الرازي : إنه الحق ـ وقيل : هو الذي أملاه الأشعري على أصحاب[3] أبي اسحق الاسفرايني[4] .

الثاني ـ أن الأمر حقيقة في الندب : واليه ذهب أبو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء ، وقد حكاه الغزالي والآمدي قولاً للشافعي[5]

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/٢١٠) « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع العضد والسعد .

(٢) راجع « أصول الفقه » للجصاص : (ق ٩٦/ب) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٣) راجع « منهاج البيضاوي مع نهاية السول » للاسنوي : (١/٢٥٧) . « نهاية الوصول إلى علم الأصول » لمطهر الحلي : (ص ٤٨ — ٥٢) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٤) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران ، الأستاذ الإسفراييني من أعلام الشافعية في الكلام ، والأصول ، والفقه . وكان ثقة في رواية الحديث ، ومن أركان المذهب الأشعري وقيل : إنه بلغ رتبة الاجتهاد . من مصنفاته كتاب « الجامع في أصول الدين » توفي رحمه الله سنة ٤١٨ .

(٥) راجع « مختصر المنتهى مع العضد وحاشية السعد » : (٢/٧٩) .

الثالث ـ الوقف في تعيين مدلول الأمر حقيقة : وأصحاب هذا المذهب يسمون بالواقفية . وهؤلاء يرون أن الأمر ما دام يستعمل في معان كثيرة بعضها على الحقيقة اتفاقاً ، وبعضها على المجاز[1] اتفاقاً ؛ فعند الاطلاق يكون محتملاً للكثير من المعاني ، وبسبب هذا الاحتمال ، يتوقفون حتى يأتي البيان . وهؤلاء فريقان .

أ ـ فقد حكي عن ابن سريج[2] من الشافعية وعن الأشعري ـ في رواية ـ وكذلك عن بعض الشيعة ، الوقفُ في تعيين المعنى المراد من الأمر عند الاستعمال ، لا في تعيين المعنى الموضوع له عند الاستعمال ، لأنه موضوع عند هؤلاء بالاشتراك للوجوب ، والندب ، والإباحة ، والتهديد .

فإذا جاء الأمر ، كان محتملاً لهذه المعاني الأربعة ، ولا بد لتعيين المراد من البيان فيتوقفون حتى يرد ذلك البيان[3] .

ب ـ أما الغزالي والقاضي الباقلاني والأشعري ـ في رواية ـ وجماعة من المحققين : فالتوقف كائن عندهم في تعيين الموضوع له الأمر حقيقة ، وقد صرح

---

(١) والمجاز ـ كما هو معلوم ـ استعمال اللفظ في غير ما وضع له لقرينة مانعة من الاستعمال الأصلي .

(٢) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي ، أبو العباس فقيه الشافعية في عصره . تولى القضاء بشيراز ونشر المذهب الشافعي في كثير من الآفاق ، له نحو ٤٠٠ مصنفاً . توفي رحمه الله سنة ٣٠٦ هـ .

(٣) راجع « مختصر المنتهى » : (٢/٧٩) « إرشاد الفحول » : (ص ٨٩) .

الغزالي بهذا المذهب في « المستصفى » واختاره[1] .

وقد نقله الرازي عنه في « المحصول » – كما يقول الإسنوي – على الصواب غير أن الذي جاء في « المنخول » يدل على أن الغزالي يقول بالوجوب ، فقد قال هناك : (وظاهر الأمر الوجوب ، وما عداه فالصيغة مستعارة فيه) قال الإسنوي : (هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفى)[2] وذكر مثل ذلك ابن اللحام[3] من الحنابلة في قواعده[4] .

الرابع – القول بالاشتراك : فقيل : الأمر مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظياً . وهو قول للشافعي في رواية عنه وقيل : انه مشترك اشتراكا لفظياً بين الوجوب والندب والإباحة .

---

(١) راجع « المستصفى » : (٢/٢) فما بعدها ، « الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية » : (ص ٥١ – ٥٢) مخطوطة دار الكتب المصرية ، « البرهان » لإمام الحرمين : (لوحة ٤٦) مخطوطة دار الكتب المصرية ، « التلويح » : (١٥٢/١) .

(٢) انظر « الاسنوي على المنهاج » : (٢٥٩/١) وراجع « المنخول » للامام الغزالي : (ص ١٠٧ – ١٠٨) بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد حسن هيتو وقد صدر لأول مرة قبيل بدئنا بطباعة هذا الجزء من الكتاب .

(٣) هو علي بن عباس البعلي الحنبلي علاء الدين المعروف بابن اللحام وهي حرفة أبيه درس في الجامع الأموي بدمشق في حلقة ابن رجب بعده . من مصنفاته « القواعد والفوائد الأصولية » « اختيارات ابن تيمية » . توفي رحمه الله سنة ٨٠٣ هـ .

(٤) « القواعد والفوائد الأصولية » لابن اللحام : (ص ١٦٠) .

وحكي عن جمهور الشيعة أنه مشترك بين هذه المعاني الثلاثة ، ومعها التهديد وغيره[1] .

الخامس ـ القول بأن الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب ، أي ترجيح الفعل على الترك : وهذا المذهب منسوب إلى أبي منصور الماتريدي ومشايخ سمرقند ، وقد أوضح ذلك المحلّي في شرحه على « جمع الجوامع » فحين ذكر السبكي أن صيغة الأمر عند أبي منصور هي للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، قرر المحلي أن القدر المشترك بينهما هو الطلب ، حذراً من الاشتراك والمجاز (فاستعمالها في كل منهما من حيث إنه طلب استعمال حقيقي ، والوجوب الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه : وجب كذا : أي طلب بالبناء للمفعول طلباً جازماً)[2] وعلى هذا فموجَب الأمر واحد وهو الطلب ، فهو حقيقة فيه .

السـادس ـ القول بأن الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة ، وهو الاذن برفع الحرج عن الفعل : وعلى هـذا فموجب الأمر حينئذ واحد أيضاً وهو الاذن فهو حقيقة فيه[3] .

---

(١) « الإحكام » للآمدي : (٢١٠/٢) « نهاية الوصول » للمطهر الحلي : (٥٠ ـ ٥٢) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) راجع « المستصفى » : (٤٢٦/١) « جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشية البناني » : (٣٧٦/١ ـ ٣٧٧) .

(٣) انظر « جمع الجوامع مع شرحه » للمحلي : (٣٧٦/١ ـ ٣٧٧) « إرشاد الفحول » : (ص ٨٩) « الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية » : (٥٢) مخطوط دار الكتب المصرية .

المطلب الثاني

مسالك القائلين بالوجوب

وقبل عرضنا لأدلة القول بالوجوب ، نرى لزاماً علينا أن نوضح أن القائلين بالوجوب اختلفوا : هل كان الوجوب بوضع اللغة والشرع أم بوضع الشرع فقط ؟

فذهب الجمهور إلى أنه بوضع اللغة والشرع .

وذهب البلخي وأبو عبد الله البصري والجويني إلى أنه بوضع الشرع فقط .

والواقع أن المستفاد من اللغة جزم الطلب ، إذ أن صيغة (افعل) أو ما في معناها ، هي في وضع اللغة لجزم الطلب على الحقيقة وفي غيره مجاز . أما الوجوب : فقد استفيد من الشرع ؛ وذلك بما حصل من التوعد بالعقاب على مخالفة ذلك الطلب الجازم . قال ابن القيم : (ويستفاد لكون الأمر المطلق للوجوب من ذمه - يعني الشارع - لمن خالفه وتسميته إياه عاصياً ، وترتيبه عليه العقاب العاجل أو الآجل)[1] .

وقد أوضح السعد التفتازاني العلاقة بين الطلب الجازم في اللغة ،

---

(١) راجع « بدائع الفوائد » لابن القيم : (٤/٣) .

وترتيب العقاب على الترك في الشرع مما أفاد الوجوب ، فقال : (الأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزماً ، وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى إرادة وجود الفعل ، والأدلة يدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني [1]) .

وهكذا نرى أن هذه الشريعة التي جاءت بلسان عربي مبين يدل الأمر في نصوصها على الوجوب ، إذ أن الأمر في أصل اللغة حقيقة في جزم الطلب ، وجاء الشرع فأمر ورتب على ترك المأمور به المؤاخذة والعقاب ، فكانت دلالة الأمر على الوجوب في نصوص الشريعة العربية نابعة من اللغة والشرع معاً .

ولقد سار استدلال القائلين بالوجوب في طريقين :

أولهما – الاستشهاد بموقف أهل اللغة والسلف من دلالة الأمر ، بما يعطي أنه للوجوب .

الثاني – استقراء دلالة الأمر في عدد من نصوص الكتاب والسنة ، مما دل على أنه للوجوب .

الدليل الأول :

أ – من المعلوم أن الأمر في اللغة – كما ذكرنا آنفاً – هو للطلب الجازم ، ومن الأمور التي لا تقبل الجدل أن أهل اللغة متفقون على ذم من

---

(١) راجع « التلويح على التوضيح » : (١/١٥٣) « طلعة الشمس » للسالمي الاباضي : (٢/٣٨ – ٣٩) .

يخالف الأمر ، فلو أمر والد ولده بأمر فلم يمتثل عدّ عاصياً ، ولا يذم ويوصف بالعصيان ، إلا من كان مخالفاً لما كان عليه أن يفعله[1] .

ويكفي ذلك من مدلول اللغة ، فإن الوجوب بمعناه الشرعي مرتبط بما جاءت به الشريعة من مفهومات جديدة عن الحلال والحرام والثواب والعقاب .

قال أحمد بن فارس : (الأمر عند العرب ما إذا لم يفعله المأمور سمي عاصياً) .

وقال في مسألة الوجوب : (فإن قال قائل : فما حال الأمر في وجوبه وغير وجوبه ؟ قيل له : أما العرب فليس يحفظ عنهم في ذلك شيء ، غير أن العادة جارية بأن من أمر خادمه بسقيه ماء فلم يفعل : أن خادمه عاص وأن الآمر معصي)[2] .

ب - وأما عن موقف السلف : فإن في الآثار المروية عنهم - وهي السبيل التي تصلنا بفترة التنزيل - ما يدل بوضوح على تكرار استدلالهم بصيغة الأمر أو ما في معناها على الوجوب مع تجردها عن القرائن .

ولقد شاع هذا الاستدلال واستفاض ، وظهرت آثاره في مآخذهم الاحكام دون أن يلقى ما يدل على استنكار ما يجنحون اليه ، مما أوجب العلم العادي بأن دلالة الأمر هي الوجوب .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع العضد وحاشية السعد » : (٨٠/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٠٤/١) « الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية » : (ص ٥٢) .

(٢) انظر « الصاحبي » : (ص ١٥٤ - ١٥٧) .

ما يرد على هذا الدليل وجوابه :

ولقد يرد على ذلك ، أن الوجوب الذي يرى في استدلال السلف إنما مرده إلى قرائن حفت به ، فنقلته من الندب الى الوجوب ، بدليل أنهم استدلوا بالأمر على كثير من الأحكام التي تقع في دائرة الندب .

ولكن هذا مردود بما دل عليه الاستقراء من أن القرائن التي صرفت الوجوب إلى الندب في صنيع السلف ، هي قرائن تفيد بذاتها الندب . أما الوجوب : فلا يحتاج إلى قرينة ، لتبادره إلى الذهن ، فهو الأصل ، والتحول عنه إنما كان بالقرائن التي عينت معنى من المعاني الأخرى .

وذلك ما قرره الشوكاني تبعاً لابن الحاجب والكمال بن الهمام وغيرهما حين ذكر أن استدلالهم ـ يعني السلف ـ بما استدلوا به على الندب ، إنما كان بقرائن صارفة عن المعنى الحقيقي ـ وهو الوجوب ـ معينة المعنى المجازي ـ وهو الندب ـ علمنا ذلك باستقراء الواقع منهم في الصيغ المنسوب اليها الوجوب ، والصيغ المنسوب اليها الندب في الكتاب والسنة ، وعلمنا بالتتبع أن فهم الوجوب لا يحتاج إلى قرينة ، لتبادره إلى الذهن ، بخلاف فهم الندب ، فإنه يحتاج اليها [1] .

ولقد يرد أيضاً على الاستدلال بصنيع السلف ، أنه استدلال بدليل ظني والأدلة الظنية غير مقبولة في الأصول .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/ ١٤) « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/ ٨٠) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/ ٣٠٤) « الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية » : (ص ٥٢) « إرشاد الفحول » : (ص ٨٩) .

وابن الحاجب لم يسلم بهذه الظنية ، ولكنه قرر مع شارحه العضد : أنه لو سلّم كونُ ما ينقل عن السلف دليلاً ظنياً ، لكفى في الأصول ، وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر ، لأنها لا تفيد إلا الظن ، والقطعُ لا سبيل اليه ، فالظهور ونقل الآحاد كافيان في مدلولات الألفاظ[1] .

الدليل الثاني :

أما الدليل الثاني : فتعرض فيه لمجموعة من نصوص الأحكام في الكتاب والسنة ونوردها فيما يلي :

أولاً — من نصوص الكتاب :

١ — إن الله تبارك وتعالى ذم إبليس على مخالفة ما أمر به من السجود لآدم ، وذلك في قوله جل وعلا : « ولَقَدْ خلقْناكم ثم صوَّرْناكم ثم قُلْنا للملائكةِ اسجدوا لآدمَ فسَجَدوا إلا إبليسَ لم يكُن من السّاجدينَ ، قال ما منَعَكَ ألا تسجُدَ إذ أمرتُك قال أنا خيرٌ منهُ خَلقتَني من نارٍ وخلقتَه من طينٍ »[2] .

فإبليس لم يسجد إذ أمره الله بالسجود ، بينما امتثل الملائكة فسجدوا .

ولقد دلت الآية على توجيه الذم لإبليس على هذه المخالفة باستفهام فيه الإنكار والتوبيخ ، وذلك في قوله سبحانه : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك »

فاذا ثبت الذم على ترك المأمور ، ثبت أن الأمر للوجوب ، ولو لم

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/٨٠) .

(٢) راجع المصدر السابق : (٢/٨٠)

وانظر « جمع الجوامع للسبكي مع شرحه للمحلي بحاشية البناني » : (١/٣٧٧) .

تفد صيغة الأمر الوجوب لما كان مجرد ترك السجود ـ وهو المأمور به ، المعلوم من فعل الأمر « اسجدوا » ـ موجباً للذم الذي رأيناه في هـذا الاستفهـام ، ولو حصل الذم في مثل هـذه الحال لكان عبثاً ، ولكان لإبليس الحق في أن يقول : إنك ما ألزمتني فلمَ التوبيخ والإنكار والاعتراض ؟[1] .

وهكذا يكون ذم إبليس وطرده من الجنة دار الكرامة لمخالفة ما أمر وعدم امتثاله ، دليلًا على أن صيغة الأمر تفيد الوجوب .

وقد يرد على هذا التعميم ، أن صيغة الأمر تفيد الوجوب مطلقاً ، فهماً من قوله : « اسجدوا » إذ لا مانع أن تفيد وجوب السجود ، ولكن من أين جاء كونها حقيقة لهذا ؟

وفي رأينا أن قوله تعالى : « إذ أمرتك » بعد قوله « ما منعك أن لاتسجد » يفيد تحليل ذلك الذم بمجرد ترك الأمر ، لأن قوله : « إذ أمرتك » مذكور في معرض التحليل والأمر الوارد في الآية والمذكور في قوله : « أمرتك » يفيد كونه أمراً على إطلاقه ، لا كونه أمراً مخصوصاً في صورة مخصوصة .

هذا إلى أن الأمر بالسجود في قوله تعالى : « اسجدوا » كان بلا قرينة ، إذ لا مانع من الصرف إلى المجاز لو وجدت القرينة .

وعلى هـذا وجب أن يكون ترك الأمر – من حيث هو أمر – موجباً للذم ، وذلك يفيد أن كل أمر فإنه يقتضي الوجوب[2] .

---

(١) انظر « ابن الحاجب مع العضد والتفتازاني » : (٢/٨٠) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد » : (٢/٨٠) « المنهاج –

٢ ـ قال تعالى : « وإذا قيلَ لهُم اركَعُوا لايركَعُونَ ويلٌ يومئذٍ للمكذبينَ »[(١)] .

فدلت الآية على ذم هؤلاء القوم بأنهم لايركعون إذا أمروا بالركوع ، وقد جـاء الذم من ترك ما أمروا بفعله فلم يفعلوه ، ولو كان الأمر لايفيد الوجوب ، لما كان تركهم لما أمروا به سبباً لذمهم ومقت الله إياهم[(٢)] .

وقد يرد على هذا الاستدلال : أن الذم إنما كان بسبب كفرهم . ولكنه مدفوع بأنه تعالى ذمهم على كفرهم من وجوه كثيرة ، إلا أن ذمه لهم في هذه الآية إنما كان ـ كما هو النص ـ لأنهم تركوا الامتثال ، فلم يفعلوا المأمور به .

فعلم أن ترك المأمور به مدعاة للانكار والذم ، وأن المأمور لايخرج من العهدة إلا بامتثال ما أمر به ، والاتيانِ بما اقتضته صيغة الأمر[(٣)] .

ـــ للبيضاوي مع شرحه نهاية السول للاسنوي » : (١/٢٦٠) بهامش « التقرير والتحبير » « طلعة الشمس » للسالمي الاباضي : (ص ٣٩) .

(١) قيل : نزلت الآية في ثقيف حين أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة فقالوا : لاننحني فإنها مسبة علينا . أخرجه أبو داود وأحمد وابن أبي شيبة والطبراني . وانظر « الكشاف للزمخشري مع الكافي الشاف في تخريـج أحاديث الكشاف للحافظ ابن حجر » : (٤/٥٤٦) « تفسير القرطبي » : (١٩/١٦٦) .

(٢) راجع « الاسنوي على المنهاج » : (١/٢٦٠) « إرشاد الفحول » : (ص ٨٩) .

(٣) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٠٤) « طلعة الشمس » للسالمي الاباضي : (٢/٣٩) « إرشاد الفحول » :) ص ٨٩) .

٣ - قال الله جل ثناؤه : « فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخالِفُونَ عن أمرِهِ أن تُصيبَهُم فِتنةٌ أو يُصيبَهم عذابٌ أليمٌ »[1] .

يلاحظ في هذا النص القرآني أن الله عز وجل يحذر الذين يخالفون أمره أن تحل بهم المحنة في الدنيا ، أو يصيبهم العذاب الأليم في الآخرة . فرتب العقوبة على تلك الجناية التي حذرهم منها وهي المخالفة عن أمره[2] .

وهكذا نجد في الآية تهديداً يعطي أن ظاهر الأمر الوجوب ، إذ أن الذي استحق العقاب إنما استحقه على ترك المأمور به .

ولا أدل على معنى الوجوب في الأمر ، من أن يستحق المكلف العقاب على ترك موجب الأمر ومقتضاه ، ولولا ذلك لكان التحذير من المخالفة لامعنى له وعُد من العبث . قال السعد التفتازاني : (والأقرب أن يقال : المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها ،

---

(١) « سورة النور : ٦٣ » والآية هي قوله تعالى : « لاتجعلوا دعاء الرسول كدعاء بعضكم بعضاً قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » .

(٢) والمقصود بالمخالفة عن الأمر جرى فيه الخلاف : فجنح الأخفش وابن قتيبة إلى اعتبار « عن » صلة فكأنه قال : « يخالفون أمره » ، وذهب الزمخشري إلى أن المخالفة عن الأمر هي : الصد عنه ، قال في « الكشاف » : (الذين يخالفون عن أمره : الذين يصدون عن أمره ، بحذف المفعول) ويرى البعض تضمين المخالفة معنى الاعراض ، فيصبح المعنى : « يعرضون عن أمره ويميلون عن سنته » .

ولا تخفى وجاهة القول الذي ذهب إليه الأخفش وذكره ابن قتيبة . انظر « تأويل مشكل القرآن » لابن قتيبة : (ص ١٩٥) « الكشاف » : (٣/٢٠٥) « التفسير الكبير » للرازي : (٢٤/٤٠) .

فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراماً وتركاً للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد)[1] .

هذا وقد جاء الإمام الشافعي بهذه الآية في (الرسالة) ضمن مجموعة من النصوص القرآنية الأخرى في (باب ما أمر الله من طاعة رسول الله) وقال في آخر كلامه حول تلك النصوص : (فأحكم فرضه بإلزام خلقه طاعة رسوله وإعلامهم أنها طاعته ... فجمع لهم أن أعلمهم أن الفرض عليهم إتباع أمره وأمر رسوله ، وأن طاعة رسوله طاعته ، ثم أعلمهم أنه فرض على رسوله اتباع أمره جل ثناؤه)[2] . وهذا واضح في ذهاب الشافعي إلى أن الأمر للوجوب بدليل من الآية السابقة وغيرها . وقد قرر ذلك الغزالي وصوّبه حين قال : (والشافعي حمل أوامر الشرع على الوجوب . وقد أصاب إذ ثبت لنا بالقرائن أن من خالف أمر رسول الله ﷺ عصى وتعرض للعقاب)[3] .

٤ — ومما استدل به القائلون بالوجوب ، ما يقرره القرآن من الحكم على تارك المأمور به أنه عاص وذلك في قوله تعالى على لسان موسى يخاطب أخاه هارون عليه السلام : « أفعصيتَ أمري » حين ترك مقتضى ما أمره به وهو أن يخلفه في قومه ، فقد قال له من قبل « اخلُفني في قومي » وهو أمر مجرد عن أي قرينة . وكذلك في قوله تعالى : « ومن يعصِ اللهَ ورسولَه فإن له نار جهنمَ » .

ففي هذا دلالة على أن تارك الأمر عاص . ولقد اعتبر ابن الحاجب وشارحه العضد ، أن الاستدلال على الوجوب بهاتين الآيتين بيِّن لا يحتاج

(١) انظر « التوضيح مع التلويح » : (٦/١٥٤) .
(٢) راجع « الرسالة » للامام الشافعي (ف ٢٨٠ ، ٢٨١) .
(٣) انظر « المنخول » : (ص ١٠٨) .

إلى تفصيل[1] وذلك ما ذهب إليه ابن الهمام حين قرر أن العاصي متوعد وذلك بقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم » فترتيب الوعيد على الترك - كما يقول - دليل الوجوب[2] .

٥ — ومن الأدلة على أن الأمر للوجوب قوله تعالى : « وَمَا كَانَ لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى اللهُ ورسولُه أمراً أن يكونَ لهم الخيرَةُ من أمرهم ، ومن يعصِ اللهَ ورسولَه فقد ضلَّ ضلالاً مبيناً »[3] .

ومعنى الآية ، أنه ليس لمؤمن ولا مؤمنة ، اختيار مع أمر الله وأمر رسوله ، بل الواجب عليهم الانقياد والامتثال ، وهذا ليس خاصاً بجماعة أو طائفة من المؤمنين بل هو للجميع ؛ لأن الضمير في قوله : « من أمرهم » راجع إلى الجمع الذي يقتضيه قوله : « لمؤمن ولا مؤمنة » فإن معناه

---

(١) جاء في « مختصر المنتهى وشرحة » : (٢/٨٠) : (ولنا أيضاً أن تارك المأمور به عاص ، وكل عاص متوعد . وهو دليل الوجوب . أما الأول فلقوله : « أفعصيت أمري » أي تركت مقتضاه ، إجماعاً . وأما الثاني فلقوله : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم » والثالث بين . وانظر « نهاية السول شرح الاسنوي لمنهاج البيضاوي » : (١/٢٦٤) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ٩٠) « الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية » : (ص ٥٢) « غاية السول في علم الأصول » للزيدية : (ص ١٠٩) .

(٢) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٠٠) وإن كان ابن الهمام يرى أن الأمر في قوله : « اخلفني » ليس مجرداً عن القرينة التي تدل على الوجوب وهي قوله : « واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين » .

(٣) « سورة الأحزاب : ٣٦ » والقضاء هنا معناه الحكم الذي هو إتمام الشيء قولاً لأنه المناسب للاسناد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم .

العموم لأنه نكرة في سياق النفي . وهذا لايتعارض مع وجود سبب خاص للنزول – كما سيأتي – لأن خصوص السبب عند الكثيرين لا يمنع عموم اللفظ .

والذي نقوله من دلالة هذه الآية على أن الأمر للوجوب ، هو ما فهمه ابن عباس رضي الله عنه ، فقد روى ابن كثير في تفسيره عن ابن جريج قال : أخبرني عامر بن مصعب عن طاوس قال : انه سأل ابن عباس عن ركعتين بعد العصر فنهاه ، لأن السنة غير ذلك وقرأ ابن عباس رضي الله عنه : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم »[1] .

وهذا الأثر ، جاء أوضح من ذلك في رسالة الشافعي حيث قال : أخبرنا مسلم وعبد المجيد عن ابن جريج أن طاووساً أخبره أنه سأل ابن عباس عن الركعتين بعد العصر ، فنهاه عنها ، قال طاووس : فقلت ما أدعها ، فقال ابن عباس : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » .

قال الإمام الشافعي : (فرأى ابن عباس الحجة قائمة بخبره عن النبي ، ودله بتلاوة كتاب الله على أن فرضاً عليه أن لاتكون له الخيرة إذا قضى الله ورسوله أمراً)[2] .

هذا : وقد صدّر الشافعي بهذه الاية ما ذكره في باب (طاعة

---

(١) « تفسير ابن كثير » : (٣/٤٩٠) .
(٢) راجع « الرسالة » (ف ١٢٢٠) « تفسير ابن كثير » : (٣/٤٨٩-٤٩٠) .

رسول الله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها) وختم الباب بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله »[1] .

ولقد أورد ابن حزم الآية أيضاً دليلًا على أن الأمر في الكتاب والسنة للوجوب حيث رأى النص جازماً في نفي الاختيار وإذا بطل الاختيار فقد لزم الوجوب ضرورة ؛ لأن الاختيار إنما يكون فيما ليس بواجب . جاء في « الإحكام » قوله : (فكل ما أمر الله به ورسوله فلا اختيار فيه لأحد ، وإذا بطل الاختيار فقد لزم الوجوب ضرورة ؛ لأن الاختيار هو

---

(١) في سورة الأنفال : ٢٠ « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تتولوا عنه وأنتم تسمعون . ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لايسمعون . إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لايعقلون . ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا عنه وهم معرضون » .

ومما يساعد على فهم أن الأمر للوجوب من الآية السابقة في « الأحزاب » ما ذكره العلماء من سبب النزول فقد روي « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب زينب بنت جحش بنت عمته أميمة بنت عبد المطلب على مولاه زيد بن حارثة وأبى أخوها عبد الله فنزلت الآية فقال : رضينا يا رسول الله ، فانكحها إياه » .

وقيل : هي أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط ، وهي أول من هاجر من النساء وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم فقال : قد قبلت ، وزوجها زيداً فسخطت هي وأخوها وقالا : إنما أردنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فزوجنا عبده فنزلت الآية راجع : « تفسير ابن كثير » : (٤٨٩/٣) . « الكشاف للزمخشري » : (٤٢٦/٣ - ٤٢٧)

في الندب والاباحة اللذين فيهما الخيرة إن شئنا فعلنا وإن لم نشأ لم نفعل ، فأبطل الله عز وجل الاختيار في كل أمر يرد من عند نبيه ﷺ ، وثبت بذلك الوجوب والفرض في جميع أوامرهما ، ثم لم يدعنا تعالى في شك من القسم الثالث وهو الترك فقال تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً » وهكذا يكون عند ابن حزم وجوب الفعل فيما جاء به الأمر ، والندب والاباحة فيما جاء به التخيير ، وترك المأمور معصية ، والمعصية ضلال مبين .

وقد أوضح ذلك مرة ثانية فقال : (وليس يقابل الأمر الوارد إلا بأحد ثلاثة أوجه لا رابع لها ، فعلم ذلك بضرورة الطبيعة بل ببديهة العقل : (إما الوجوب – وهو قولنا – وإما الندب والتخيير في فعل أو ترك وقد أبطل الله عز وجل هذا الوجه في قوله تعالى : « أن تكون لهم الخيرة من أمرهم » وإما الترك – وهو المعصية فأخبر تعالى أن من فعل ذلك فقد ضل ضلالاً مبيناً ، فارتفع الاشكال جملة)[1] .

ثانياً – من نصوص السنة :

١ – ومن أوضح الأدلة في نصوص السنة ما ورد في كتب الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »[2] .

ووجه دلالة هذا النص على أن الأمر للوجوب ، أنه لو أمر الرسول

---

(١) راجع « الاحكام » : (٣/٢٠ – ٢٢) وانظر « إرشاد الفحول » : (ص ٩٠) « طلعة الشمس للسالمي الاباضي » : (٢/٤٠) .

(٢) رواه عن أبي هريرة أحمد وأصحاب الكتب الستة وذكره البخاري في مواضع مختلفة وانظر « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (١/١٠٤) .

ﷺ بالسواك عند كل صلاة لوجب فعله ، سواء أكان في ذلك مشقة أم لم يكن .

ولكنه لايريد أن يشق على أمته فلم يأمرهم به .

وإنما فهم ذلك من أن « لولا » عند علماء العربية حرف امتناع لوجود ، فهي كلمة تمنع الشيء لوقوع غيره ، فيكون امتناع الأمر بالسواك في الحديث إنما حصل لوجود المشقة ، واستحباب السواك عند كل صلاة ثابت ، وإذن فالمنتفي للمشقة إنما هو الوجوب ، وان الندب لا مشقة فيه فتركه جائز .

وهكذا لم يأمر الرسول ﷺ الأمة باستعمال السواك عند كل صلاة لئلا يوقع الناس في المشقة ، لأن الخروج عن عهدة الأمر ، لايكون إلا بالعمل بالمأمور به ، والعمل بالمأمور به هنا هو الاستياك عند كل صلاة ، وفي ذلك ما فيه من الحرج ، فلم يأمر به لئلا يكون واجباً . وهذا يقتضي أن الأمر للوجوب[1] .

ولقد عبر الخطابي عن ذلك بكل جلاء ووضوح ؛ فبعد أن أخذ من الحديث عدم وجوب السواك قال . (وفيه دليل أن أصل أوامره ـ يعني الرسول عليه السلام ـ على الوجوب ، ولولا أنه إذا أمرنا بالشيء صار واجباً لم يكن لقوله « لأمرتهم به » معنى ، وكيف يشق عليهم من الامر بالشيء وهو اذا أمر به لم يجب ولم يلزم ؟ فثبت أنه على الوجوب ما لم يقم دليل على خلافه)[2] .

---

(١) راجع « مفتاح الوصول » للتلمساني : ١ ص ١٧) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ٩٠) .

(٢) راجع « معالم السنن » للخطابي : (٢٩/١) .

قال أبو الوليد الباجي[1] في شرحه الموطأ : (فالمراد هنا الوجوب والزوم دون الندب ، فقد ندب ﷺ إلى السواك ، وليس في الندب إليه مشقة ؛ لأنه اعلام بفضيلته واستدعاء لفضله ، لما فيه من جزيل الثواب)[2] .

وهذا الاتجاه كان صنيع الزرقاني[3] أيضاً ولكن بشكل أوضح ، إذ قال عندما عرض للحديث في شرحه الموطأ : (وفيه دليل على أن الأمر الوجوب من وجهين : أحدهما أنه نفى الأمر مع ثبوت الندبية ولو كان للندب لما جاز النفي . ثانيهما — أنه جعل الأمر المشقة عليهم وإنما يتحقق إذا كان للوجوب ، إذ الندب لا مشقة فيه لأنه جائز الترك[4] .

ولقد كان من آثار ذلك ، عملاً بهذا الحديث ، أن اتجه جمهور العلماء إلى عدم وجوب السواك ؛ لأن الرسول ﷺ لو أراد من الامة أن تفعله

---

(١) هو سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي أبو الوليد الباجي ، أحد أئمة المسلمين ومن كبار رجال الحديث ، وفقهاء المالكية ، تنقل بين عدد من البلدان المغرب والمشرق ، وكانت إقامته بالمشرق نحو ثلاثة عشر عاماً ، وبينه وبين ابن حزم مناظرات وفصول ، له عدد من المصنفات منها : (المنتقى) شرح موطأ مالك و (شرح المدونة) و (إحكام الفصول في أحكام الأصول) توفي رحمه الله بالمرية سنة ٤٧٤ هـ .

(٢) راجع « الموطأ مع شرحه » للباجي : (١٢٩/١) .

(٣) هو محمد بن عبد الباقي الزرقاني المصري الأزهري المالكي أبو عبد الله قال صاحب « الأعلام » : إنه خاتمة المحدثين بالديار المصرية ، من مصنفاته (شرح موطأ الإمام مالك) (تلخيص المقاصد الحسنة) في الحديث . توفي رحمه الله سنة ١١٢٢ هـ .

(٤) راجع الزرقاني في « شرح الموطأ » : (١٣٣/١) .

لأمرهم به شق عليهم أو لم يشق ، ويبقى حكم الاستياك في حيز الندب والاستحباب [1] .

---

(١) قال ابن قدامة : (أكثر أهل العلم يرون السواك سنة غير واجب . ولا نعلم أحداً قال بوجوبه إلا إسحاق وداود لأنه مأمور به والأمر يقتضي الوجوب) « المغني » : (١/٩٥) .

وما يستند إليه داود وإسحاق بن راهويه هو مارواه أبو داود من طريق عبد الله بن حنظلة « أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء عند كل صلاة طاهراً وغير طاهر ، فلما شق ذلك عليه أمر بالسواك عند كل صلاة » .

والذي نقله الزرقاني عن إسحاق بن راهويه أنه قال : هو واجب لكل صلاة فمن تركه عامداً بطلت صلاته ، قال : وعن داود هو واجب ولكن ليس شرطاً .

ونفى الزرقاني أن يكون قد ثبت شيء مما يروى في ورود الأمر بالسواك على إطلاقه ، وذلك كالذي رواه ابن ماجه عن أبي أمامة مرفوعاً « تسوكوا » وما رواه أحمد على هذا النحو وذلك في حديث ابن عباس . « الموطأ مع شرحه للزرقاني » : (١/١٣٣) .

وهكذا لايبقى لدى من يقول بالوجوب إلا حديث استبدال الوضوء لكل صلاة بالسواك الذي رواه أبو داود من طريق حنظلة .

هذا وحديث أبي داود الذي جعل السواك فيه بدلاً عن الوضوء لكل صلاة لم يعرض له الخطابي عند شرحه لما ورد في شأن السواك من سنن أبي داود وإنما أورد الحديث ثم قال :

(فيه من الفقه أن السواك غير واجب وذلك أن كلمة « لولا » كلمة تمنع الشيء لوقوع غيره ، فصار الوجوب بها ممنوعاً ، ولو كان السواك واجباً لأمر به شق أو لم يشق) « معالم السنن » : (١/٢٩) .

ولعل الخطابي حذا في ذلك حذو الإمام الشافعي الذي نقل عنه أنه قال عند ذكر الحديث : وفيه دليل على أن السواك ليس بواجب ، لأنه لو كان واجباً لأمرهم به شق عليهم أو لم يشق .

٢ – ومن الأدلة ما ورد في الحديث أن رسول الله ﷺ أنكر على

هذا : وقد جرت محاولة للجمع بين الحديثين من أبي جعفر الطحـــاوي وابن قدامة المقدسي .

أما أبو جعفر الطحاوي : فقد نفى أن يكون السواك واجباً عملاً بحديث : « لولا أن أشق على أمتي ... » والمأمور في حديث ابن حنظلة إنما هو النبي صلى الله عليه وسلم ولا علاقة للأمة به « شرح معاني الآثار » : (١/٢٥ – ٢٨) .

فقد أتى أبو جعفر بالحديثين . وبعد أن أخذ من حديث ابن حنظلة نسخ الوضوء لكل صلاة وأن الوضوء يجزىء ما لم يكن الحدث ، وبعد أن بين مجال كل من الحديثين ، قال رحمه الله :

(فثبت بقوله صلى الله عليـه وسلم : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » أنه لم يأمرهم بذلك ، وأن ذلك ليس عليهم ، وأن في ارتفـــاع ذلك عنهم – وهو المجعول بدلاً من الوضوء لكل صلاة – على أن الوضوء لكل صلاة لم يكن عليهم ولا أمروا به ، وأن المأمور بـه النبي صلى الله عليه وسلم دونهم ، وأن حكمه كان في ذلك غير حكمهم) .

وهكذا ترى أن أبا جعفر الطحاوي أخرج حديث ابن حنظلة عن حيز المعارضة لحديث « لولا أن أشق ... » فالأول خاص بالرسول صلوات الله عليه ، والثاني يثبت أن الأمر بالسواك لم يحصل . والسواك جعل بالحديث الأول بدلاً من الوضوء لكل صلاة ، والأمة لم تؤمر في الأصل بالوضوء لكل صلاة ، بدليل أنها لم تؤمر بالسواك الذي جعل بدلاً عن الوضوء لكل صلاة . فلا البدل ولا المبدل منه تعلق واحد منها بالأمة ، وإذن فالسواك لكل صلاة خاص بالرسول عليه السلام ، وأما بالنسبة لأمته فذلك غير واجب بل هو أمر مستحب .

أما ابن قدامة فقد أورد الحديثين وأراد الجمع بينهما عن أحد طريقين :

أ – فإما أن يقال : ان الأمر في حديث القائلين بالوجوب هو أمر ندب واستحباب لأن الذي امتنع في حديث « لولا أن أشق ... » أمر إيجاب .

ب – وإما أن يقال : إن ما جاء في حديث استبدال الوضوء لكل صلاة بالسواك يحتمل أنه كان واجباً على النبي صلى الله عليه وسلم بالخصوص .

أبي سعيد بن المعلى إذ ناداه فلم يستجب له ـ وكان يصلي ـ فقال له رسول الله ﷺ : « ألم يقل الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحييكم » [1] .

= وهكذا أراد ابن قدامة الجمع بين الحديثين بأحد طريقين كان أحدهما احتمال أن يكون الوجوب في حق النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص . « المغني » : (١/٩٥) .

بينا رأينا أبا جعفر الطحاوي يجزم بهذه الخصوصية . وما ذهب إليه أبو جعفر هو الراجح في نظرنا لأن السواك الذي جعل بدلاً عن الوضوء لكل صلاة لم يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم به الأمة ، ومعنى ذلك أن الوضوء لكل صلاة لم يكن عليها أيضاً ، فهي لم تخاطب بالأصل ، والرسول لم يأمرها بالسواك الذي هو البدل ، وهكذا يكون لكل من الحديثين دائرته التي هي مجال دلالته على الحكم ؛ فأحدهما يقرر أمراً خاصاً بالرسول ، والآخر يقرر عدم وجوب السواك لأن الرسول لم يأمر به .

ولقد رأينا الإمام الشافعي يأخذ من الحديث الذي هو دليل الجمهور عدم وجوب السواك دون أن يعرض للحديث الآخر ، كما رأينا من تابعه إماماً كالخطابي يصنع صنيعه فيقتصر على الاستدلال من الحديث على أن السواك غير واجب أيضاً ، ثم يردف ذلك باستنتاج أن أوامر الرسول صلوات الله عليه على الوجوب .

(١) جاء في رواية أخرى ذكر أبي بن كعب ، بدلاً من أبي سعيد المعلى ، فقد أخرج ابن عبد البر بالسند عن أبي هريرة قال : « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبي بن كعب وهو يصلي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبي ، فالتفت إليه ولم يجبه وصلى فخفف ثم انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال رسول الله : يا أبي ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك فقال : يا رسول الله كنت أصلي ، قال : أفلم تجد فيما أوحي إلي أن « استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » ؟ قال : بلى يا رسول الله ، ولا أعود إن شاء الله» انظر تفسير الطبري : (١٣/٤٦٦) «جامع بيان العلم» (٢/٦٤) ماسلف (٦٤ ج ٢) .

فقد أفهم النبي أصحابه بهذا أن مطلق الامر يفيد الوجوب ، وكان إنكاره على أبي سعيد بن المعلى أنه لم يجب نداءه ، مع كونه واقفاً في الصلاة [illegible] هذا الانكار على أن الأمر في قوله تعالى : « استجيبوا » يشمل كل الاحوال ، حتى ولو كان المسلم واقفاً في الصلاة ، لا يعد ذلك عذراً في عدم الاستجابة التي فرضت بقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم »[1] .

وفي خاتمة الاستقراء لمواطن دلالة الامر في هذه المجموعة من نصوص الكتاب والسنة يتضح لدينا أن ما يدل عليه الامر : هو الوجوب على وجه الحقيقة ، وليس أبين من استعمال كتاب الله ، وسنة رسوله حيث أن الكتاب هو المصدر الاول لهذه الشريعة والسنة هي بيانه والمصدر الثاني من بعده . فعلى هدي الاستعمال فيهما يسير استنباط الأحكام من النصوص في طريق بعيدة عن الانحراف لا تجافي عرف الشريعة ، ولا تهمل مدلولات الخطاب في لسان العرب[2] .

---

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٣/٢٠ — ٢١) .

(٢) راجع « التلويح على التوضيح » : (١/١٥٥) ، « مفتاح الوصول » للتلمساني : (١/١٧) .

المطلب الثالث

مسالك القائلين بغير الوجوب

مسلك القائلين بالندب :

كان من أهم ما استدل به القائلون بأن الأمر حقيقة في الندب ما ثبت في السنة الصحيحة من حديث أبي هريرة قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ما نهيتكم عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم ، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم »[1] .

ووجه الاستدلال بالحديث أن الرسول صلوات الله عليه رد الأمر إلى مشيئتنا وذلك هو معنى الندب ، حيث لا يأثم المأمور بالترك فله أن يفعل ، وله أن لا يفعل

وكان **جواب الجمهور** على ذلك أن الحديث في الواقع يصلح دليلاً للقول بالوجوب ؛ لأن ما لا نستطيعه لا يجب علينا ، وإنما يجب علينا ما نستطيعه ، أما المندوب : فلا حرج في تركه مع الاستطاعة وهو مرتبط بمشيئتنا أيضاً .

ولقد اعتبر صاحب التقرير والتحبير ذهولاً عظيماً ، القول بأن الحديث

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ، وراجع « إرشاد الفحول » : (ص ٩١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٠٦/١) .

رد الأمر إلى مشيئة المأمورين ، فقال عند الرد على أصحاب هذا المذهب :
(ثم لا خفاء في أن قولهم : رده إلى مشيئتنا مع روايتهم للحديث بلفظ « ما استطعتم » ذهول عظيم)[1] .

مسلك القائلين بالاشتراك :

والقائلون بالاشتراك اللفظي سواء بين الوجوب والنـــدب ، أو بين الوجوب والندب والاباحة ، أو بين هذه الثلاثة ومعها التهديـد استدلوا بثبوت إطلاق الأمر حقيقة على أكثر من الوجوب .

فالقائلون بالاشتراك بين الوجوب والندب ، يـــدعون ثبوت إطلاق الأمر حقيقة عليها .

والقائلون بالاشتراك بين الوجوب والندب والاباحة ، يدعون ثبوت إطلاق الأمر حقيقة على هذه المعاني الثلاثة .

والقائلون بالاشتراك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديـد يدعون ثبوت إطلاق الأمر حقيقة عليها جميعاً .

ووجه ثبوت إطلاق الأمر حقيقة على أكثر من الوجوب عندهم أنه قد ثبت الاطلاق والأصل فيه الحقيقة .

والرد الطبيعي على هذا الادعاء ، أن المجاز أولى من الاشتراك ؛ وذلك من أبسط القواعد في خطابات العربية التي هي لغة الكتاب والسنة .

ولقد تبين من أدلة الجمهور أن الوجوب متعين للحقيقة عنـد الاطلاق فتكون دلالة الأمر على المعاني الباقية من قبيل المجاز[2] .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٨١/٢) .
(٢) انظر « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٨٠٦/١) .

مسلك القائلين بمطلق الطلب :

أما القائلون بأن الأمر لمطلق الطلب : فقد احتجوا بأنه ثبت رجحان الطلب ، الذي هو المعنى المشترك ، بين الوجوب والندب بالضرورة من اللغة ولم يقم ما يدل على تخصيصه بواحد منهما ، وهو الوجوب .

ومعنى ذلك أن الرجحان قد ثبت لغة في الواجب ، كما ثبت في المندوب ، وجعلُ هذا الرجحان لواحد منهما ـ وهو الواجب ـ تقييد بلا دليل ، فيكون القول به عارياً عن السند . وإذن فلا بد من القول بأن الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو مطلق الطلب ، وقالوا هذا دفعاً للاشتراك والمجاز[1] .

ولكن الذي قاله هؤلاء مدفوع بما يلي :

أ ـ في أدلة الوجوب التي ساقها الجمهور ، ما يدل على أن تقييد الأمر بالوجوب حقيقة قائم على الدليل ، وليس تخصيصاً بدون دليل .

ب ـ ثم إن جعل الأمر لمطلق الطلب إثبات للغة بلوازم الماهيات ، وذلك ـ كما يرى ابن الحاجب وشارحه العضد ـ أن القائلين بهذا القول جعلوا الرجحان لازماً للوجوب والندب ، فجعلوا باعتباره صيغة الأمر لها مع احتمال أن تكون للمقيد بأحدهما والمشترك بينهما[2] وذلك باطل .

وهكذا ، يبدو اتجاه القائلين بأن الأمر لمطلق الطلب في نظرنا غير سليم .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى وشرحه للعضد مع حاشية السعد » : (٢/٨١) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى » السابق : (٢/٨١) « جمع الجوامع لابن السبكي بحاشية البناني » : (١/٣٧٥ – ٣٧٧) « منهاج البيضاوي مع نهاية السول للاسنوي » : (١/١٦٥) بهامش التقرير والتحبير .

فالدليل قائم على تقييد الأمر بأنه حقيقة في الوجوب ، وادعاؤهم إثبات اللغة بلوازم الماهيات .

وما قيل هنا ، يقال لمن جنحوا إلى أن الأمر يفيد الإذن ؛ لأنه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة ، ذلك أن هؤلاء أيضاً احتجوا بأن الاذن ثبت بضرورة اللغة وأن التقييد بواحد من المعاني الثلاثة ـ وهو الوجوب ـ لا دليل عليه .

مسلك القائلين بالوقف

وإذا أتينا إلى القائلين بالوقف ، رأيناهم يستدلون على ما ذهبوا إليه من التوقف ، بأنه لو ثبتت دلالة الأمر على الوجوب أو غيره لثبت بدليل وليس هناك من دليل ؛ ذلك أن الدليل إما أن يكون عن طريق العقل أو عن طريق النقل .

أما العقل : فلا مدخل له في مثل هذه الأمور .

وأما النقل : فإما نقل آحاد فلا يفيد العلم ، وإما نقل بالتواتر الذي يوجب استواء طبقات الباحثين فيه ، فلو وقع هذا التواتر في النقل لامتنع الاختلاف في مدلول الأمر حقيقة ، ولكن الاختلاف واقع ، ومعنى ذلك أن النقل لم يحصل بالتواتر . فإذا كان العرب قد أطلقوا الصيغة للندب مرة ، وللوجوب أخرى مثلاً ، ولم يوقفونا على أنها موضوعة لواحد دون الآخر وجب التوقف[1] .

---

(١) راجع « المستصفى » : (٤٢٧/١) « الإحكام » للآمدي : (٢١٠/٢) « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشيته للسعد » : (٨١/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٠٦/١) هذا وقد فصل الغزالي هذا الدليل الذي اعتبره قاطعاً حين قرر أن أهل اللغة لم يبينوا أن صيغة « افعل » —

هذا ما يحتج به الواقفية ، سواء منهم من يتوقف في تعيين المعنى المراد من الأمر ، ومن يتوقف في تعيين الموضوع له الأمر حقيقة .

ولكن الجمهور لم تعوزهم الاجابة على هذا الاستدلال ، فمن غير المسلم به أنه ليس إلا دليل النقل الذي يريدون وهو غير متوفر ، بل هنالك الأدلة الاستقرائية الكثيرة - وقد رأينا قسماً منها - التي كانت ثمرة جهود العلماء في تتبع مظان استعمال الألفاظ ودلالتها على معانيها ، وفي تلك الأدلة من نصوص الكتاب والسنه ما يجعل القول بالتوقف غير ذي موضوع [1] .

- أو ما في معناها موضوعة لواحد من الوجوب ، والندب والإباحة والتهديد ، إذ أن ذلك يجب أن يعلم بطريق النقل حيث أنه لا دخل للعقل في اللغات .

وطريق النقل للغات لا يقبل الغزالي فيه اخبار الآحاد . أما التواتر فلا يعدو أربعة أوجه :

أ - فإما أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأنهم وضعوه لكذا وأقروا به بعد الوضع .

ب - وإما أن ينقل عن الشارع الاخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك .

ج - وإما أن ينقل عن أهل الاجماع .

د - وإما أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل ولم ينكروه . وهذه الأوجه الأربعة التي هي أوجه تصحيح النقل يرى الغزالي أن دعوى شيء منها في قوله : « أمرنا بكذا » لايمكن وما دام لايمكن فمعنى ذلك أننا لم نستطع أن نقف من طريق النقل السليم على أن أهل اللغة قد وضعوا الأمر لمعنى دون آخر على الحقيقة . وإذا كان الأمر كذلك فليس من حقنا أن ننسب إليهم ما لم يصرحوا به بل نتوقف عن التقول والاختراع عليهم . انظر « المستصفى » : (٤٢٧,١) فما بعدها .

(١) راجع « مختصر المنتهى » : (٨١/٢) « طلعة الشمس » للسالمي الاباضي : ([illegible]/٢) .

على أن القائلين بالتوقف لايعدو مذهبهم ـ في **نظرنا** ـ الحدود النظرية للنقاش المنطقي ، وهم لايعدمون حين يتضح إطلاق الأمر على الوجوب ، أن يجدوا قرينة يدعون أنها هي التي رجحت معنى على آخر .

ولو رأينا توقفاً في نصوص الاحكام بعد بيان السنة واتضاح معالم الطريق ، لقلنـــا مع ابن حزم ان في هذا الاتجاه تجميداً للنصوص وتعطيلًا للأحكام .

رأينا في دلالة الأمر :

والآن ، وبعد تطواف مجرد مع أدلة العلماء في دلالة الأمر ، نرى أن نلقي عصا التسيار لنختار مذهب الجمهور ، في أن الامر يدل بحقيقته على الوجوب ، ونرى أن يكون ذلك قـاعدة لفهم مدلولات الطلب في نصوص الكتاب والسنة عند التفسير .

وما أحسب هذا الاتجاه بحاجة إلى مزيد من التأييد ، فالقرآن ـ وهو كلي الشريعـــة ـ الذي أنزله الله بلسان عربي مبين ، والرسول الذي أنزل عليه القرآن أرسله الله من ذؤابة العرب بلسان قومه ليبين للنـاس ما نزل إليهم .

والأمر في هذا اللسان الذي هو لغة الكتاب والسنة يفيد الطلب الجازم على وجه الحقيقة ، واللفظ عند إطلاقه يدل على معناه الحقيقي الذي وضع له ولا يصرف عنه إلا لقرينة .

ثم إن الأوامر في كلام الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام ، اقترن أكثرها بالوعيد على المخالفة بالعقاب العاجل ، أو الآجل ، أو كليهما معاً ، مما جعل العرف الاسلامي يقضي بأن الامتثال طاعة تجلب الخير والثواب وأن المخالفة معصية توقع في المهلكة والعذاب .

ولقد كان من ثمرات ذلك أن أصبح شعار المسلم ، هو امتثاله لما يؤمر به خروجاً من العهدة ، وأداء لحق الله وحق رسوله .

كما أصبح ذلك هو النبراس الواضح والطريق المتبع لأولئك القوم من أصحاب رسول الله صلوات الله عليه الذين تربوا في مدرسة النبوة مؤهلين – مع الإيمان – بسليقة عربية يدركون معها مدلولات الخطاب في أوامر الله وأوامر رسوله ..

ولقد رأينا من قبل كيف أن ابن عباس رضي الله عنهما ، احتج على طاووس في شأن الركعتين بعد العصر اللتين هما خلاف السنة بقوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم »[١] .

وروي عن ابن مسعود « أنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب ، فسمعه يقول : اجلسوا ، فجلس بباب المسجد ، فرآه النبي ﷺ فقال له : تعال يا عبد الله بن مسعود »[٢] . و « سمع عبد الله بن أبي رواحة – وهو بالطريق – رسول الله وهو يقول : اجلسوا ، فجلس في الطريق ، فمر به رسول الله ﷺ فقال : ما شأنك – فقال : سمعتك تقول : اجلسوا ، فجلست ، فقال له النبي ﷺ : زادك الله طاعة »[٣] .

أما توقف أبي سعد بن المعلى – كما رأينا من قبل – أو أبي بن كعب

---

(١) انظر ما سلف (ص٢٥٥ ج ٢) .

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الجمعة من « السنن » . وانظر « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر : (٦٤/٢) .

(٣) ذكره ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » : (٦٤/٢) .

عن الاستجابة لنداء رسول الله صلوات الله عليه لم يكن لأنه لايفهم الأمر للوجوب ، وإنما كان لأنه لم يكن يتصور أن الاجابة مطلوبة في كل الأحوال ، حتى لو كان من يناديه رسول الله واقفاً في الصلاة[1] .

الأمر مع القرينة :

وإذا كنا نقرر اختيار أن الأمر للوجوب ، فإنما ذلك عند تجرد الأمر عن القرائن الصارفة إلى معنى آخر . فأما إن احتفت بالأمر قرينة تبين المراد من الطلب : خرجت المسألة عن موضوع الاختلاف ، وحمل الأمر على ما دلت عليه هذه القرينة .

فقد يرد الأمر في نص وتدل القرينة على أن هذا الامر للندب ، ويرد وتدل القرينة على أنه للإباحة أو الإرشاد ، وقد نرى أمراً في نص ثالث تدل القرينة على أنه للتهديد ... وهكذا نستطيع أن نقرر أن الاستعمالات المجازية التي أوردناها في صدر هذا المبحث ، والتي لها من اللغة وكلام العرب الأصيل شواهد ، هي معان مجازية يتحول الوجوب إليها بما يصحب الأمر من قرائن .

وفي نصوص الكتاب والسنة الكثير من الأوامر ، التي دلت على غير الوجوب . وما كان ذلك إلا لقرائن صحبتها فحولت مدلول الأمر من الوجوب إلى غيره .

وفي أمثلتنا على المعاني التي يستعمل فيها الامر ، كثير من هذا .

من ذلك قول الله تعالى : « كلُوا واشربُوا من رزقِ الله » . حيث حمل العلماء الأمر في الآية على الإباحة والإذن ؛ وذلك لأن الأكل

---

(١) انظر ما سلف (ص ٢٦٠ — ٢٦٣ ج٢) .

والشرب من الأمور التي تستدعيها طبيعة الحياة ولا يستغني عنها الانسان في نمو جسمه والحفاظ عليه .

فكان ذلك قرينة على أن الامر بالأكل والشرب في الآية ليس للوجوب وإنما هو الاباحة والإذن . على أن هـذا لاينفي من وجوب الأكل أو الشرب عندما يكون في ترك واحد منهما قتل للانسان ؛ إذ حرام عليه أن يمتنع حتى يقتل نفسه .

ومنه قول الرسول صلوات الله عليه لعبد الرحمن بن عوف في شأن وليمة الزفاف : « أولم بشاة »[1] فالأمر عند الجمهور محمول على الندب بقرينة أن مثل هذه الامور إنما يتعلق بأحوال الناس الخاصة وأعرافهم وعاداتهم ، وقد يكون في الوجوب حرج يباعد عنه الدين .

ومنه قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » فإن الجمهور – كما سبق – ذهبوا إلى أن الأمر بالكتابة في هذا النص ليس للوجوب ، وإنما هو للارشاد إلى ما يضع التعامل بين الناس في إطار من الحيطة يحفظ الحقوق لأصحابها ، والقرينة التي صرفت الأمر بكتابة الدين عن الوجوب إلى الإرشاد ، هو قول الله جل وعلا بعد هذه الآية : « فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته » .

---

(١) أخرج أحمد والشيخـان من رواية أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى على عبد الرحمن بن عوف آثار صفرة فقال : ماهذا ؟ فقال : يا رسول الله إني تزوجت امرأة على نواة من ذهب فقال له الرسول : أو لم بشاة » وذهب الظاهرية ، وكذلك الشافعية في قول أو وجه إلى وجوب الوليمة . انظر « المحلى » : (٩/٤٥٠) « المنهاج مع مغني المحتـاج » : (٣/٢٤٥) « نيل الأوطار » : (٦/١٨٧) .

إذ دل هذا النص على أن الدائن إذا وثق بمدينه ، فله أن لايكتب الدين عليه ومعنى ذلك أنه إذا لم يكتب في هذه الحالة لايكون مخالفاً لأمر الله [1] .

ومن ذلك أيضاً ما روى من قول الرسول صلوات الله عليه لعمر بن أبي سلمة وهو غلام صغير « سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » [2] حيث قرر العلماء أن الأمر فيه ليس للوجوب وإنما هو محمول على التأديب والتهذيب ، وتعويد الطفل محاسن الأخلاق والعادات .

وقرينة صرف الأمر عن الوجوب إلى ما ذكرنا ، هي كون المأمور ليس أهلاً للتكليف حتى يكلف ويلتزم .

موقفنا من مسالك العلماء في دلالة الأمر

لقد كان للخلاف بين العلماء في دلالة الأمر أثره الواضح في الاحكام التي استنبطوها من نصوص الكتاب والسنة ، وإذا كان الجمهور على أن مدلول الأمر هو الوجوب ولا يصرف عنه إلا بقرينة ، فكثيراً ما اختلفت أنظارهم في وجود القرينة ، أو عدم وجودها ، وفي تقويم هذه القرينة إن وجدت ومقدار صلاحها اصرف الأمر عن ظاهره - وهو الوجوب - إلى معنى آخر ؛ فقد تصلح للصرف عند أناس ، ولا تصلح عند آخرين .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ؛ فإن الخلاف لم يكن بينهم وبين القائلين بأن مدلول الأمر هو الندب أو غيره من المعاني الاخرى ، بقدر ما كان بينهم وبين الظاهرية ، ذلك أن القائلين بأن الامر للندب أو غيره

---

(١) انظر ما سلف (ص ٢٣٦ ج ٢) .

(٢) راجع « منتقى الأخبـار مع نيل الأوطار » : (١٣٤/٨) ما سلف (ص ٢٣٦-٢٣٨ ج ٢) .

مثلًا يتفقون أحياناً مع الجمهور في النتيجة وإن اختلفت الطريق .

فالجمهور يقولون : الأصل هو الوجوب ، والندب مثلًا جاء من القرينة وأولئك يقولون الاصل هو الندب . ويظهر ذلك في كثير من أبواب الفقه لمن أراد الاستقصاء[1] .

أما الظاهرية : فالأصل عندهم هو الاخذ بالظاهر على الشكل الذي يرون . والظاهر في دلالة الأمر هو الوجوب ، ولقد رأينا في مبحث التأويل أن ابن حزم يرى في العدول عن الوجوب ـ الذي هو الظاهر ـ إلى غيره ، انحرافاً عن الطريق الصحيح ، وتقوُّلاً على الله ورسوله ، وخروجاً على مدلولات الخطاب في لغة القرآن[2] .

وعند استدلالنا فيما سبق على الامر للوجوب ، رأينا القسمة عند ابن حزم ثلاثية : فإما أمر : فهو يقتضي الوجوب ، وإما تخيير : فهو يقتضي الندب ، وإما ترك : فهو المعصية والضلال .

فابن حزم لايرى صارفاً عن الوجوب إلى غيره يسمى القرينة ، وإنما يرى ندباً يقوم على التصريح بالتخيير ، والعدول عن ذلك معصية أخبر الله أن من فعلها فقد ضل ضلالاً مبيناً .

وهكذا تأثرت الأحكام في الفروع باختلاف العلماء فيما بنيت عليه من قواعد وأصول ؛ فمن وقوف عند الظاهر يحكم بأن كل أمر فهو للوجوب دون التفات إلى القرائن ، إلى تفاوت الأنظار في الوجوب أو الندب أو الإباحة ... أو الاشتراك أو غير ذلك ، إلى تعدد الآراء عند القائلين

---

(١) انظر ما سلف (ص ٢٧١ ج ٢) فما بعدها .

(٢) انظر ما سلف (٤٣٨ ج ١) فما بعدها .

بالوجوب أنفسهم في وجود القرينة أو عدم وجودها ، وإن وجدت ففي مقدار صلاحيتها لصرف الأمر عن الوجوب .

وعلى أية حال : فإذا كنا نرى أن الامر في حقيقته للوجوب ، فلسنا مع ابن حزم في عدم الالتفات مطلقاً لأي قرينة لان الاستعمالات المجازية عن طريق القرائن واقعة في اللغة التي يتهم ابن حزم الجمهور بالخروج عنها ، وهذا واضح في فهم السلف رضي الله عنهم أتم الوضوح .

* * *

من ثمرات الاختلاف في التطبيق

مرّ بنا في خلال عرضنا لبعض مباحث الأمر عـدد من الأمثلة التي وضح فيها اختلاف العلماء في بعض الأحكام ، نتيجة الاختلاف في مدلول الامر في نص من كتاب أو سنة .

وذلك كالذي رأينا في أحكام كتب الدين ، والإشهاد عليه ، وكون الإشهـــاد على شكل معيّن . تلك الأحكام الواردة في آية المداينة من سورة البقرة ، حيث تعددت مذاهب العلماء في مدلول الامر فـكانت وجوباً أو غيره .

وكالذي سلَف في حكم مكاتبة الرقيق أخذاً من الامر في قوله تعالى : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » حيث تعددت الأقوال في حكم هذه المكاتبة من وجوب وغيره .

وكالذي رأينا أيضاً من حكم الوليمة في الزفاف أخذاً من قوله عليـه الصلاة والسلام لعبد الرحمن بن عوف : « أولم بشاة » حيث رأي الظاهرية ، وقول أو وجه عند الشافعية وجوب الوليمة ، ورأي غيرهم استحبابها ؛ لأن الأمر في الحديث محمول على الندب في نظرهم . وأمثال ذلك كثير وكثير ، يراه المتتبع لكتب الأحكام .

ونقدم الآن يسيراً من الأمثلة الأخرى ، لعل فيها شيئاً من البيـان لبعض ثمرات الاختلاف في مدلول الأمر عند التطبيق ، وإنا إذ نكتفي

باليسير ، نأمل أن يشفع لهذا الاكتفاء كون اليسير دليلًا على ما وراءه من الكثير .

١ – من ذلك ما يرى الباحث في أحكام الحوالة ، مما يدور حول مدلول الأمر في قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه : « مَطل الغني ظلم ، فإذا أُتبِع أحدكم على مليء فليتْبَع »[1] .

فقوله ﷺ : « فليتبع » وهو أمر ، مأخوذ من قولنا : اتبعت فلاناً : إذا جعلته تابعاً للغير . والمراد ههنا تبعيته في طلب الحق بالحوالة . قال الحافظ بن حجر : « ومعنى قوله أتبع فليتبع ، أي أحيل فليحتل »[2] . فإذا أحال المدين دائنه على شخص ثالث مليء ليستوفي منه دينه ، فهل يجب على هذا المدين قبول الحوالة على المليء أم لا يجب ؟ لقد اختلفت في مدلول هذا الأمر أنظار العلماء :

---

(١) أخرجه مالك في « الموطأ » ، وأحمد والبخاري بألفاظ مختلفة هذا أحدها ، ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه والبزار ، ولفظ الموطأ ورواية البخاري ومسلم « وإذا أتبع » بالواو وبهذا اللفظ ذكره ابن حزم في « المحلى » وفي رواية لأحمد « وإذا أحيل على مليىء فليحتل » وفي لفظ لابن ماجه برواية ابن عمر « فإذا أحلت على مليىء فاتبعه » بتشديد التاء . وانظر « معالم السنن » للخطابي : (٣/٦٥ – ٦٦) « المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد الباجي » : (٥/٦٦ – ٦٧) « المحلى » لابن حزم : (٨/١٠٨) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٢/١٥٦ – ١٥٧) « فتح الباري » : (٤ – ٣٨١) فما بعدها .

(٢) راجع « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٢/١٥٧) « فتح الباري » : (٣٨١ – ٣٨٢) .

١ – فذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي والأكثرون إلى أن الأمر في الحديث مصروف عن الوجوب .

أ – وإذا كان كذلك فقد اعتبره البعض كالخطابي للإذن والإباحة . جاء في « معالم السنن » : (وقوله : « فليتبع » معناه : فليحتل ، وهذا ليس على الوجوب وإنما هو على الإذن له والإباحة فيه ، إن اختار ذلك وشاء) وإليه جنح ابن الهمام في فتح القدير واعتبره هو الحق الظاهر [١] .

ب – والجمهور على أن الأمر في الحديث للندب كما قرر ابن دقيق العيد ؛ فللمدين اختيار الاحتيال وله عدمه . وممن ذكر ذلك الحافظ ابن حجر ، الذي اعتبر أن القول بالإباحة قول شاذ [٢] .

وعلى أية حال : فقد صرف الأمر عن الوجوب إلى الندب عند الجمهور ؛ لما في هذا الأمر من الإحسان إلى المحيل بتحصيل مقصوده والتخفيف عنه ، وذلك بتحويل الحق عنه وترك تكليفه التحصيل بالطلب والإحسان مستحب [٣] .

٢ – وحمله أكثر الحنابلة وأبو ثور وابن جرير الطبري وأهل الظاهر على ظاهره من الوجوب ولم يروا ما يدعو إلى صرفه عنه ، فإذا أحيل

---

(١) انظر « معالم السنن » للخطابي : (٣/٦٦) « فتح القدير » لابن الهمام : (٥/٤٤٤) .

(٢) راجع « فتح الباري » : (٤/٣٨٢) هذا وقد نقل محمد الزرقاني كلام ابن حجر بنصه في شرحه للموطأ . انظر (٣/٣٢٥) .

(٣) انظر « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٢/١٥٧) « فتح القدير » للكمال بن الهمام : (٥/٤٤٤) « شرح الزرقاني لموطأ الإمام مالك » : (٣/٣٢٥) فما بعدها .

الدائن على مليىء فواجب أن يحول ماله عليه[1] ونقل الخطابي عن داود الظاهري أنه يكره على ذلك إن أباه[2] .

وهكذا كان لاختلاف العلماء في مدلول الأمر في هذا النص من نصوص السنة أثره في الحكم المترتب عليه .

٣ — ومنه ما جاء في حكم الإمراع بالجنازة : فقد جاء عن رسول الله ﷺ فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه : « أمرعوا بالجنازة ، فإن تك صالحة فخير تقدمونها إليه ، وإن تك سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم »[3] .

فقد جرى اختلاف العلماء في مدلول الأمر من قوله عليه السلام : « أمرعوا » .

أ — فالجمهور على أن هذا الأمر للاستحباب ، قال ابن قدامة المقدسي : (لا خلاف بين الأئمة رحمهم الله في استحباب الإمراع بالجنازة)[4] وقد صرح أبو إسحاق الشيرازي بذلك في « المهذب » حين قال : (ويستحب الإسراع بالجنازة) مستشهداً لما ذهب إليه بالحديث الآنف الذكر والذي

---

(١) راجع « فتح الباري » : (٣٨٢/٤) « المغني » لابن قدامة : (٥٢٧/٤) قال الخرقي : ومن أحيل بحقه على مليء فواجب عليه أن يحتال .

(٢) راجع « معالم السنن » : (٦٦/٣) وانظر تفصيلاً أوفى عند ابن حزم في « المحلى » : (١٠٨/٨) فما بعدها . هذا وقد نقل ابن العربي إجماع أهل القرون الثلاثة السابقة على خلاف القول بالوجوب وانظر « طرح التثريب » للزين العراقي : (١٦٥/٦) .

(٣) أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة وانظر ابن دقيق العيد مع التعليق (٤٧٣/٢) .

(٤) راجع « المغني » : (٤٧٣/٢) .

ورد فيه الأمر بالإسراع بالجنازة[1] .

ب – وذهب ابن حزم إلى أن الإسراع واجب حملًا للأمر على ظاهره في قوله عليه الصلاة والسلام : « أسرعوا »[2] .

هذا : والمراد بالإسراع عند الجمهور ما فوق سجية المشي المعتاد ، وذلك بحيث لاينتهي الإسراع ، إلى شدة يخاف معها حدوث مفسدة بالميت[3] ، قال الحافظ في « الفتح » : (والحاصل أنه يستحب الإسراع ، لكن بحيث لاينتهي إلى شدة يخاف معها حدوث مفسدة بالميت ، أو مشقة على الحامل أو المشيع ؛ لئلا ينافي المقصود من النظافة ، أو عدم إدخال المشقة على المسلم)[4] .

ومما يؤيد ذلك مما جاء في الحديث أنه « مُرّ على رسول الله ﷺ بجنازة تمخض مخض الزّق ، فقال رسول الله ﷺ : عليكم بالقصد في جنائزكم »[5] .

---

(١) راجع « المهذب » : (١٣٥/١) وقال ابن دقيق العيد : (والسنة الإسراع كما جاء في الحديث) « إحكام الأحكام » : (٣٩٨/١) .

(٢) راجع « المحلى » : (١٥٤/٥ – ١٥٥) قال ابن حزم : (ويجب الإسراع بالجنازة واستدل بحديث « أسرعوا .. » وبعمل الصحابة حيث روى عن أبي بكرة قال : « لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنا لنكاد نرمل بالجنازة ») .

(٣) انظر « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٣٩٨/١) .

(٤) « فتح الباري » : (١٤٧/٣) وانظر « المغني » لابن قدامة : (٤٧٢/٢ – ٤٧٣) « الهداية مع فتح القدير » : (٤٦٨/١) .

(٥) أخرجه أحمد في المسند عن أبي سعيد رضي الله عنه ، وفي رواية له –

وهكذا وجد الجمهور القرينة التي صرفت الأمر عن الوجوب إلى الاستحباب ، بينما حمله ابن حزم على الوجوب ليس إلا . واعتبر ما ذهب إليه شذوذاً عند الكثيرين[1] .

٣ – جاء في الحديث أن الرسول ﷺ قال : « إن مما أدرك الناس من النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت »[2] .

ولقد كان البحث حول تحديد مدلول الأمر في قوله ﷺ : « فاصنع ما شئت » مجالاً لتعدد الأقوال فيما هو المراد من هذا الأمر في نص من نصوص السنة ، يعطي للحياء عظيم الأهمية والاعتبار .

وكانت أهم هذه الأقوال ثلاثة :

أحدها – أن الأمر في النص معناه الخبر وإن كان لفظه لفظ الامر . فكأنه يقول : إذا لم يمنعك الحياء فعلت ما شئت أي ما تدعوك إليه نفسك قال الخطابي : (والى نحو من هذا ذهب أبو عبيد القاسم بن سلام رحمة الله عليه)[3] .

– عن أبي موسى رضي الله عنه قال : « مرت برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جنازة تمخض مخض الزق ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « عليكم القصد » وانظر « المغني » لابن قدامة : (٢/٤٧٣) « فتح القدير » لابن الهمام : (١/٤٦٨) « نيل الأوطار » للشوكاني : (٤/٧٣ – ٧٤) .

(١) راجع « فتح الباري » : (٣/١٤٧) « نيل الأوطار » : (٤/٧٦) .

(٢) أخرجه أبو داود. وانظر « معالم السنن » للخطابي : (٤/١٠٩ – ١١٠) .

(٣) انظر « معالم السنن » : (٤/١١٠) .

الثاني - أن الأمر هنا للوعيد كقوله تعالى : « إعملوا ما شئتم » وإليه ذهب أبو العباس أحمد بن فارس .

الثالث - ما ذهب إليه أبو إسحاق المروزي أن قوله عليه السلام : « فاصنع ما شئت » معناه أن ينظر فإذا كان الشيء الذي يريد أن يفعله مما لا يستحيى منه فافعله ، قال الخطابي : (يريد أن ما يستحيى منه فلا يفعله)[1] .

وهكذا تبدو الأقوال الثلاثة نتيجة لاجتهاد العلماء في البحث عما يمكن أن يصرف الأمر عن مدلول إلى آخر .

هذا وقد رتب أبو سليمان الخطابي الأقوال الثلاثة على الشكل الذي أوردناه .

والذي نختاره هو القول الأول ؛ لما يلاحظ من أن الرسول عليه الصلاة والسلام جعل ما يفعله الإنسان من القبيح إنما يكون نتيجة لفقدان الحياء .

ولقد جئنا بهذا القدر من الأمثلة نموذجاً لما تزخر به بطون الكتب في هذه الشريعة ؛ فأكثر الأحكام - كما ذكرنا أكثر من مرة - قائم على الطلب في أمره ونهيه ، ولقد أدى علماؤنا الأمانة حين لم يألوا جهداً في بذل المستطاع عند تفسير النصوص ببيان مدلولات الأمر كاشفين أثر ذلك في الأحكام ، تجد ذلك في كتب الأصول والفروع وتفسير نصوص

---

(١) المصدر السابق (٤/١١٠) .

الأحكام من الكتاب والسنة . وقد بلغ من عنايتهم في ذلك أن عالماً من علماء الحديث كالبيهقي [1] رحمه الله أفرد في السنن الكبرى باباً خاصاً ، للأمر متى يكون للوجوب ومتى يكون للندب والإرشاد ومثل ذلك كثير .

---

(١) هو أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي من أعلام الشافعية وأئمة الحديث ومفاخر الإسلام ، قال الذهبي : (لو شاء البيهقي أن يعمل لنفسه مذهباً يجتهد فيه ، لكان قادراً لسعة علومه ومعرفته بالاختلاف) وقد عمل في كتبه جاهداً لنصرة مذهب الشافعي وتأييد آرائه . صنف زهاء الف جزء منها : « السنن الكبرى » و « السنن الصغرى » و « دلائل النبوة » و « المبسوط » و « الجامع المصنف في شعب الإيمان » توفي رحمه الله سنة ٤٥٨ هـ .

المطلب الثالث

ما يدل عليه الأمر المطلق في الوحدة والكثرة

يرى المتتبع لمباحث العلماء في تفسير النصوص أن مسألة هامة قد عرضت لهم في مدلول الأمر : وذلك من ناحية ما يقتضيه من الوحدة أو الكثرة . ولقد كان ذلك ميدان اختلاف في وجهات النظر ، حتى تعددت المذاهب وعنى كل فريق بالاستدلال على ما أراد .

وسنعرض لأهم هذه المذاهب ثم نأتي بأدلة كل منها ونرجح ما نراه المختار . وبيان ذلك فيما يلي :

١ — كان في مقدمة هذه المذاهب القول ، بأن الأمر لمطلق الطلب من غير إشعار بالوحدة أو الكثرة ، فهو لا يقتضي المرة كما لا يقتضي التكرار ، وعلى ذلك : فهو لا يدل على فعل المأمور به مرة واحدة بخصوصها ، كما لا يدل على فعله متكرراً ، وإنما يدل على ما به يحصل وجود الفعل ، والمرة أقل ما يمكن أن يتحقق به هذا الوجود للفعل ، فصارت من ضروريات الإتيان بالمأمور به .

فإذا ورد الأمر في الكتاب أو السنة ؛ فإن المكلف يخرج من عهدة الامتثال بأن يأتي بما يحقق وجود ما أمر به ، وأقل ما يمكن أن يحقق

ذلك هو المرة » فإذا فعل المأمور به مرة فقد خرج من العهدة واعتبر مؤدياً لما أمر به .

وإتيانه بالمرة مطلوب ، لا على أن الأمر يدل عليها بذاته ، بل على أنها أقل ما به يمكن حصول الفعل المطلوب أداؤه .

وبناء على هذا المذهب ؛ فإن دلالة الأمر على تكرار المأمور به أحياناً لا تستفاد من الأمر ، وإنما تستفاد من القرائن التي تحيط به ؛ كأن يكون الأمر معلقاً على شرط ، أو مقيداً بوصف يعتبر الشارع كلاً منهما علة أو سبباً للمأمور به ؛ وذلك كتقييد الأمر بجلد الزاني بالزنى في قول الله تعالى : « الزانيةُ والزاني فاجلدُوا كلَّ واحدٍ منهما مائةَ جلدةٍ » فإن الأمر يدل في هذا النص على طلب الجلد وإقامة حد الزنى وتكراره كلما وجد الزنى ؛ لأن الشارع جعل الزنى علة أو سبباً لوجوب الجلد فيتكرر بتكرره .

وقد ذهب إلى أن الأمر لمطلق الطلب - كما يقول الشوكاني - جماعة من المحققين ، واختاره الحنفية وإمام الحرمين ، والآمدي ، والرازي ، وابن الحاجب . وهو ما نراه عند البيضاوي والسبكي الذي قال : (وأراه رأي أكثر أصحابنا) .

واختاره أيضاً المعتزلة وأبو الحسين البصري [1] . والمتأخرون من

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٢٠/١) فما بعدها ، « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١٢٣/١) فما بعدها ، « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٨١/٢) ، « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١١/١) ، « نهاية السول » للإسنوي مع « المنهاج » للبيضاوي : (٢٦٩/١) على هامش التقرير والتحبير ، « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

أئمة الزيدية ، وهو أيضاً مذهب الإباضية كما نص على ذلك السالمي في طلعة الشمس[1] .

٢ – وقال قوم : إن الأمر يقتضي المرة الواحدة لفظاً ؛ فإذا ورد الأمر في الكتاب والسنة : فالخروج من العهدة يكون بالإتيان بمرة واحدة ؛ لأن الأمر يدل عليها بذاته .

والفرق بين هذا المذهب وسابقه – كما يلاحظ – أن المرة هناك لا يدل عليها الأمر بذاته ، وإنما هي أقل ما به يتأدى المأمور به ، أما هنا : فالمرة الواحدة بخصوصها يدل عليها الأمر بذاته . فمدلوله هناك مطلق الطلب ، ومدلوله هنا المرة الواحدة .

وقد عزا هذا المذهب أبو إسحق الإسفراييني إلى أكثر الشافعية وقال : (إنه مقتضى كلام الشافعي وإنه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء ، وهو رواية عن أبي الحسين البصري) .

على أن ابن الحاجب لم يصرح بأصحاب هذا المذهب وإنما عبر عنهم بالكثير ، وقال العضد : (وقال كثير مثل أبي الحسين وغيره هو للمرة ولا يحتمل التكرار)[2] وعزاه الشوكاني إلى أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري وأبي هاشم وإلى جماعة من قدماء الحنفية[3] .

---

(١) راجع « الفصول اللؤلؤية » : (٥٣ – ٥٤) مخطوطة دار الكتب المصرية ، « طلعة الشمس مع الشرح » للسالمي الإباضي : (٤٦/٢) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد » : (٨٠/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١١/١) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

(٣) راجع المصدر السابق (ص ٩٢) .

٣ — وقال آخرون : إن الأمر يقتضي التكرار مـدة العمر مع الامكان ، إلا إذا قـام دليل على خلاف ذلك : وقيدوه بالامكان ، لتخرج أزمنة ضروريات الانسان وقضاء حاجاته ، فالأمر يدل عند هؤلاء على فعل المأمور به متكرراً ، فلا يكون الخروج من عهدة الامتثال إلا بذلك .

واليه ذهب أبو إسحق الشيرازي والأستاذ أبو إسحق الإسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين [1] .

٤ — وقيل : إن الأمر يدل على المرة مع احتمال التكرار ، وعزاه بعضهم إلى الشافعي [2] . والفرق بين هذا وسابقه أنه على المذهب الأول يثبت التكرار من غير قرينة . أما على هذا المذهب : فلا يثبت التكرار إلا بقرينة ، فالأمر هناك يوجب التكرار ، وهنا يحتمله .

٥ — ومن المذاهب في ذلك القول بالوقف في كون صيغة الأمر لمطلق الطلب ، أو للمرة ، أو للتكرار ؛ على اختلاف في تفسير هذا الوقف .

فقيل : المراد منه لاندري أوضع للمرة ، أو للتكرار ، أو للمطلق ومن غير دلالة على مرة أو تكرار ، وقيل : المراد أنه لايدرى مراد المتكلم للاشتراك اللفظي بين المعاني المذكورة ، وهو قول القاضي أبي بكر

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد » : (٨٢/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١١/١) .

(٢) راجع « التقرير والتحبير » : (٣١١/١) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

الباقلاني ، وجماعة ، ويراه الإسنوي مذهب إمام الحرمين[1] - كما سيأتي - .

مسلك القائلين بمطلق الطلب :

١ — كان من أهم ما استدل به أصحاب هذا المذهب أن صيغة الامر في اللغة بهيئتها ومادتها ، إنما تدل على طلب الفعل فقط ، فقد أطبق أهل العربية - كما يرى ابن الهمام وغيره[2] - على أن هيئة الأمر لا دلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان ، أما خصوص المطلوب من قيام وقعود وغيرهما فإنما هو من المادة ، ولا دلالة للمادة على غير مجرد الفعل ، فحصل من مجموع الهيئة والمادة في الأمر أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط ، والبراءة بالخروج عن عهدة الامتثال في الأمر تحصل بفعل المأمور به مرة واحدة ، لأن المرة الواحدة تحقق ما هو المطلوب بإدخاله في الوجود لأنه لايوجد بأقل منها .

وبهذا يندفع ما يحتج به القائلون بالمرة - كما سيأتي - من أن الامتثال يحصل بالمرة فيكون الأمر لها .

وإنما تندفع هذه الحجة وتصبح عديمة الجدوى ؛ لأن حصول الامتثال بالمرة لايستدعي اعتبارها جزءاً من مدلول الامر ، بل هي لازم من لوازم معناه ؛ لأن ما حصل كان على تقدير الاطلاق كما عرفنا ، لا على التقييد بمرة[3] .

---

(١) راجع « نهاية السول للإسنوي شرح منهاج البيضاوي » : (١/٢٧٠) بهامش التقرير والتحبير .

(٢) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣١١) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

(٣) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١١ — ٣١٢) .

٢ ـ ومما استدلوا به ـ وهو ما نراه عند ابن الحاجب وغيره ـ : أن مدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل ، والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته ، فيجب أن تحصل البراءة من عهدة الامتثال به في أيهما وجد ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر .

وقد أورد على ذلك أنه استدلال بمحل النزاع ؛ فإن نفاة كون الأمر لمطلق الطلب ، منهم من يرى أن صيغة الأمر للحقيقة المقيدة بالمرة ومنهم من يرى أنها للحقيقة المقيدة بالتكرار .

٣ ـ كما استدلوا أيضاً بأن المرة والتكرار من صفات الفعل ؛ كالقلة والكثرة ، لأنك تقول : ضرباً قليلاً أو كثيراً أو مكرراً وغير مكرر فيقيد الفعل بصفاته المتنوعة ، قـال القاضي العضد : (ومن المعلوم أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ، وإذا ثبت ذلك فمعنى « اضرب » طلب ضرب فلا يدل على صفة للضرب من تكرار أو مرة) .

ولكن أورد على هذا أيضاً أنه إنما يقتضي انتفاء دلالة المادة ـ وهي المصدر ـ على المرة والتكرار ، والكلام في الصيغة هل هي تدل على شيء منها أم تدل على مطلق الطلب ؟ وعلى ذلك فلم لا يجوز أن تدل الصيغة على المرة والتكرار وهو المتنازع فيه ، واحتمال الصيغة لهما لايمنع ظهور أحدهما ، والمدعى إنما هو الدلالة ظاهراً لا نصاً .

على أن الايرادين في نظرنا ليسا من الظهور بحيث يصلح واحد منهما للقضاء على ما أورد عليه .

فالذي نحن فيه ، هو الذي يدل عليه صفة الأمر على وجه الحقيقة

من الوحدة والكثرة ، وقد دل استعمال اللغة أنها تدل على مطلق الطلب .

ولذا نرى القاضي العضد نفسه حين أوردهما على ابن الحاجب ، أوردهما على صيغة التضعيف ، حيث قال بعد أن عرض الدليلين بوضوح . (وقد يقال : دليلاك يفيدان عدم الدلالة عليهما بالمادة ، فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالها لا يمنع ظهور أحدهما) (١) .

٤ - ويرى الرازي أن الأمر قد ورد في نصوص الكتاب والسنة للتكرار ، كما ورد للمرة ، ويرد مثل ذلك في حق العباد ، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل . فلا بد من جعله للقدر المشترك بين التكرار والمرة وهو ما به يتحقق وجود المأمور به ، وبناء على ذلك لا يدل على التكرار ولا على المرة الواحدة . جاء في « المحصول » : (أن صيغة الفعل لطلب إدخال ماهية المصدر في الوجود فوجب أن لا تدل على التكرار .

بيان الأولى أن المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة » ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الحج

وفي حق العباد أيضاً قد لا يفيد التكرار فان السيد إذا أمر عبده بدخول الدار أو بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ، ولو ذمه السيد على ترك التكرار لامه العقلاء . ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه ويقول له : إني أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي ذلك ، وما أمرناك بتكرار الدخول . وقد يفيد التكرار ، فإنه إذا قال : احفظ دابتي

---

(١) انظر « شرح العضد لمختصر المنتهى مع حاشية السعد » : (١/٨٢) .

فحفظها ثم أطلقها يذم) [1] .

قال رحمه الله : (إذا اثبت هذا فنقول : الاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين ، وما ذلك إلا طلب ادخال ماهية المصدر في الوجود ، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يدل التكرار ، لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيه على ما به تمتاز إحدى الصورتين عن الأخرى ، لا بالوضع ولا بالالتزام . والأمر لا دلالة فيه البتة على التكرار ولا على المرة الواحدة ، بل على طلب الماهية من حيث هي هي ، إلا أنه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة ، فصارت المرة الواحدة من ضروريات المأمور به ، فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه) [2] .

الاختلاف في مذهب إمام الحرمين ورأينا في الموضوع :

هذا : وقد ذكر الآمدي عن إمام الحرمين الجويني أنه من القائلين بأن الأمر المطلق لا يقتضي المرة ولا التكرار ، ولكن يقتضي ما به يتحقق وجود الفعل ، وقال ابن الحاجب : (صيغة الأمر بمجردها لا تدل على تكرار ولا على مرة وهو مختار الامام) وجاء شارحه القاضي العضد

---

(١) « المحصول » للرازي مخطوطة دار الكتب المصرية « إرشاد الفحول » : (ص ٩٣) .

(٢) راجع « المحصول » للرازي ، « إرشاد الفحول » : (ص ٩٣) وانظر « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » للتلمساني : (ص ١٨ - ١٩) ، « طلعة الشمس » للسالمي : (١/٥١) .

ليقول : (صيغة الأمر بمجردها لا تدل على فعل المأمور به متكرراً ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار إمام الحرمين)[1] والشوكاني ، من المحدثين ، نص على ذلك أيضاً في كتابه « ارشاد الفحول » غير أن الإسنوي في شرحه لمنهاج البيضاوي ينكر أن يكون إمام الحرمين من أهل هذا المذهب ، وإنما هو من أهل التوقف ، قال في « نهاية السول » : (واختار إمام الحرمين التوقف ، ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الأول تبعاً للآمدي) ثم قال الإسنوي : (وليس كذلك فافهمه)[2] .

وأنت ترى أن الاسنوي لم يرتض ما ذهب اليه الآمدي ومن تابعه ، دون أن يأتينا بما يثبت مدعاه ، فقد اقتصر على نفي ما رآه الآمدي وابن الحاجب في مذهب إمام الحرمين ، وقرر أن مذهبه التوقف وحض القارىء على أن يفهم ذلك .

ونحن الآن أمام نقلين : أحدهما الآمدي وتابعه فيه ابن الحاجب والآخر للإسنوي .

والحق في نظرنا هو ما ذهب اليه الآمدي :

ذلك لأنا لو صرفنا النظر عن قرب صاحب الأحكام من الجويني زمناً ، وأنه قد يكون عرف من مذهبه وآرائه في تفسير النصوص ما لم يعرفه المتأخرون ، ثم احتكمنا إلى كلام إمام الحرمين في البرهان - الذي هو بالنسبة الينا مصدر كلامه حتى الآن - فسنجد نص البرهان صريحاً في أن

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٢٥) فما بعدها « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٨١ - ٨٢) .

(٢) « نهاية السول » : (١/٢٧٠) هامش التقرير والتحبير .

الأمر عند الجويني يقتضي ما به يتحقق وجود الفعل ـ وهو المرة ـ ولكنه يتوقف فيما وراء ذلك حتى يرد البيان .

قال رحمه الله : (الصيغة المطلقة تقتضي الامتثال ، والمرة الواحدة لا بد منها ، وأنا على الوقف في الزيادة ، فلست أنفيها ولست أثبتها ، والقول في ذلك يتوقف على القرينة .

والدليل القاطع فيه : أن صيغة الأمر وجملة صيغ الألفاظ عن المصدر ، والمصدر لا يقتضي استغراقاً ، ولا يختص بالمرة الواحدة ، والأمر استدعاء المصدر ، فتنزل على حكمه ووجب من ذلك القطع بالمرة الواحدة ، والتوقف فيما سواها ، فان المصدر لم يوضع للاستغراق وانما هو صالح له لو وصف به ... وذلك يستدعي إبانة بقرينة)[1] .

وهكذا نرى هذا الكلام واضحاً في ثبوت ما ادعاه الآمدي عن إمام الحرمين في أن الأمر لمطلق الطلب ، وأن المرة ضرورية لذلك ، أما توقفه فيما زاد على تلك المرة : فموضوع آخر . ولعل نقطة التوقف فيما وراء المرة التي هي ضرورية للامتثال ، هي التي جلبت الالتباس للإسنوي ، خصوصاً وان إمام الحرمين معروف عنه التوقف في عدد من المواطن .

الخلاف حول احتمال التكرار في المذاهب :

عرفنا أن أصحاب هذا المذهب هم الحنفية وكثير من محققي المتكلمين كإمام الحرمين والآمدي وابن الحاجب والرازي وغيرهم ، والعلماء حين

---

(١) « البرهان » : (١/ لوحة ٤٧/أ) مخطوط دار الكتب المصرية ، نسخة مصورة .

يتحدثون عن هذا المذهب والقائلين به يتحدثون دون وضع فوارق ضمن المذهب بين الحنفيه وغيرهم ، غير أن هنالك أمراً يدعونا للتساؤل وهو احتمال التكرار الذي صرح به بعض المتكلمين كالآمدي ، حين قرر أن الأمر لمطلق الطلب والمرة ضرورية لتحقق وجود المأمور به ، ولكنه يحتمل التكرار ، فإذا توفرت القرينة انصرف اليه[1] .

واستدل الآمدي على ذلك بأنه إذا قال انسان لآخر : (صلِّ أو صم) فقد أمره بإيقاع فعل الصلاة والصوم وهو مصدر (افعل) والمصدر محتمل للاستغراق والعدد ، ولهذا يصح تفسيره به فانه لو قال لزوجته : (أنت طالق ثلاثاً) وقع به لما كان تفسيراً للمصدر وهو الطلاق ولو اقتصر على قوله : (أنت طالق) لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال اللفظ الثلاث[2] .

هذا هو المذهب كما يراه الآمدي ، ولكن ذلك لم يمنع علماء الأصول من الحنفية ، من عد الآمدي وغيره ، مع الحنفية القائلين بأن موجب الأمر مطلق الطلب ، والمرة ضرورية الامتثال كما فعل صاحب « مسلم الثبوت » وغيره كصاحب « تيسير التحرير » وصاحب « التقرير والتحبير »[3] .

---

(١) قال الآمدي : (والمختار أن المرة الواحدة لابد منها في الامتثال وهو معلوم قطعاً والتكرار محتمل ، فإن اقترن ، قرينة أشعرت بإرادة المتكلم التكرار حمل عليه وإلا كان الاقتصار على المرة الواحدة كافياً) « الإحكام » : (٢/٢٢٥) .

(٢) انظر « الإحكام » : (٢/٢٢٥) .

(٣) راجع « تيسير التحرير » : (١/٣٥٣) « التقرير والتحبير » : (١/٣١١) .

مع تصريح السرخسي والبزدوي وغيرهما من قبل أن الأمر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله .

فهل من فارق بين الاتجاهين بعد التقائهما في أن الأمر لمطلق الطلب ؟.

لقد اعتبر صاحب « مسلم الثبوت » أن الاتجاه واحد بين الحنفية ، وبين من يقول بهذا القول من المتكلمين ، حيث قال في حديثه عن مذهب الحنفية (والأمر لطلب الفعل مطلقاً عندنا فيبرأ بالمرة ويحتمل التكرار)[1] .

فكلام صاحب « مسلم الثبوت » - كما ترى - يلتقي تمام الالتقاء مع كلام الآمدي ، فكلاهما يقرر ضرورة المرة للامتثال وكلاهما يقرر احتمال التكرار .

غير أن صاحب « سلم الوصول إلى نهاية السول »[2] في شرحه لكلام الإسنوي ، أورد كلام صاحب مسلم الثبوت ، واعتبر من مجانبة الصواب التسوية بين اتجاهي الحنفية والمتكلمين ، وقد قال في ذلك : (فالحنفية يقولون بأن الأمر لطلب الفعل مطلقاً وأنه لا يحتمل التكرار ، لأن التكرار اثبات الفعل مرة بعد أخرى فهو ملزوم العدد ، وقد نص صاحب

---

(١) راجع « سلم الوصول إلى نهاية السول » للشيخ بخيت : (٢٧٤/٢ - ٢٧٥) .

(٢) هو الشيخ محمد بن بخيت بن حسين المطيعي من كبار رجال الأزهر في القرن الرابع عشر الهجري تولى إفتاء الديار المصرية سنة ١٩١٤ وتخرج على يديه كثير من العلماء ، من مصنفاته « سلم الوصول إلى نهاية السول » « إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة » توفي رحمه الله سنة ١٣٥٤ هـ .

المسلم نفسه بعد ذلك أنـه لا يحتمل العدد عند الحنفية ، وإذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الأولى) ثم قرر أن الفرق بين الاتجاهين : بعد اتفاق الفريقين على أن الأمر لطلب الفعل مطلقاً : أنـه عند الحنفية لا يحتمل التكرار ، وعند الاخرين يحتمل التكرار[1] .

رأينا في المسألة :

ويبدو لنا أنـه ليس هناك ما يمنع من القول باحتمال التكرار بعـد الاتفاق على أن مدلول الأمر ليس هو المرة ، وانما هو ما يتحقق به وجود المأمور به . وإذ ذاك تكون دلالته على هذا القدر الذي يحصل بالمرة من طريق الحقيقة ، ودلالته على ما وراء ذلك من طريق المجاز . فإذا توفرت القرينة فبها ونعمت وإلا اقتصر على مدلوله الأول ، كما قلنا عند دلالة الأمر على الوجوب .

والحنفية لا يجافي قواعدهم اعتبار أن دلالة الأمر في هـذا المقام من باب الظاهر الذي يمكن تأويله بالقرينة .

ولعل ذلك هو ما دعا علماء الأصول الحنفية إلى عدم التفرقـة بين الحنفية والمتكلمين في هذا المذهب[2] ، وهو أيضاً ما دعا صاحب « مسلم الثبوت » لأن يصرح باحتمال التكرار ، إذ كون الأمر يدل على العدد مثلاً عند توفر القرينة كأن يقول لزوجته : (أنت طالق ثلاثاً) ليس معناه

---

(١) راجع « سلم الوصول إلى نهاية السول » للشيخ محمد بخيت المطيعي : (٢٧٤/٢ — ٢٧٥) .

(٢) راجع « التحرير مع شرحه التقرير والتحبير » : (٣١١/١) .

القول بأن مدلول الأمر هو المرة ويحتمل التكرار كما يقول أصحاب هذا المذهب [1] .

على أن الجصاص من متقدمي علماء الأصول الحنفية ، قد صرح بما يستأنس به لما نحن فيه فقد قال في كتابه « الأصول » : (والذي يدل عليه مذهب أصحابنا أن الأمر يقتضي الفعل مرة واحدة ويحتمل أكثر منها ، إلا أن الأظهر حمله على الأقل حتى تقوم الدلالة على إرادة أكثر منه لأن الزيادة لا تقوم إلا بدلالة [2]) .

وقد استند في ذلك إلى فروع الأصحاب حيث قال : (والذي يدل على ذلك من مذهب أصحابنا قولهم فيمن قال لامرأته : (طلقي نفسك) أن هذا على واحدة إلا أن يريد ثلاثاً فيكون ثلاثاً ... فهذا يقتضي أن يكون مذهبهم في الأمر اذا لم يتعلق بعدد مذكور في اللفظ انه يتناول مرة واحدة ، ويحتمل أكثر منها ، إلا أنه لا يحمل على الأكثر إلا بدلالة [3]) .

مسلك القائلين بالمرة

كان من أهم ما استدل به أصحاب هذا المذهب أن فعل المرة هو عنوان البراءة من عهدة الامتثال .

---

(١) راجع « مسلم الثبوت » : (١/٣٨٤) فما بعدها .

(٢) راجع « أصول الفقه للجصاص » : (١/ ق ١٠١ / أ) . مخطوطة دار الكتب المصرية وانظر « تقويم الأدلة » للدبوسي : (ص ٤٨) مخطوطة الدار أيضاً .

(٣) راجع « أصول الفقه » للجصاص : (١/ ق ١٠١ / أ) .

وما دام الامتثال يحصل بالمرة ، فمعنى ذلك أن الأمر يدل عليها ، فلو قال الرجل لولده مثلاً : ادخل الدار فدخلها عد ممتثلاً عرفاً .

وقد رأينا عند استدلالنا للمذهب الأول القائم على أن الأمر لمجرد الطلب ، أن أصحاب هذا المذهب لا يعوزهم الرد على هذا الاستدلال ، فمن المسلم به أن المرة تخرج عن عهدة الأمر ، ولكن لا على اعتبارها جزءاً من مدلوله بحيث يدل عليها بذاته ، بل على أنها لازم معناه ، لأن أهل اللغة متفقون - كما أسلفنا - على أن تمام مدلول صيغة الأمر هو طلب الفعل ، والمرة هي أقل ما به يمكن الخروج من عهدة الامتثال فدلالة الأمر عليها حاصلة من هذه الناحية ، لا من ناحية كونها مرة واحدة بخصوصها[1] .

ففي المثال المذكور انما عد الولد ممتثلاً لأن المأمور به - وهو الحقيقة - حصل في ضمن المرة ، لا لأن الأمر ظاهر في المرة بخصوصها فإنه غير ظاهر فيها ، ولا في التكرار ، بل في المشترك ، ويحصل في ضمنها ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار .

حول وجود مذهب المرة

لقد علمنا من قبل أن القول بالمرة معزو إلى أكثر الشافعية ، وأن أبا إسحق الاسفرايني يرى أنه مقتضى كلام الشافعي ، وأنه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء .

غير أن بعض العلماء يرى أن القول بأن مقتضى الأمر مرة واحدة بخصوصها ليس مذهباً قائماً بذاته ، وأن الذين يعبرون بالمرة إنما يريدون

---

(١) انظر ما سلف (٢٨٤-٢٨٥ ج٢) فما بعدها .

ما يقوله أصحاب المذهب الأول من أن المرة ضروريه لتحقيق وجود الفعل المأمور به ، فإذا عبروا بالمرة فهذا مرادهم .

فقد نقل عبد القادر بدران في كتابه « نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر » لابن قدامة المقدسي ، عن الواسطي أحد شراح « مختصر المنتهى » لابن الحاجب : أنـه قال عند ذكره لمذهب أكثر الشافعية : (وانما تفيد – أي صيغـة الأمر – طلب الماهية من غير اشعار بالوحدة والكثرة ، ثم لا يمكن ادخال الماهية في الوجود بأقل من مرة فوقعت المرة ضرورية) وأضاف إلى ذلك قوله : (وهو رأي أكثر أصحابنا – يعني الشافعية – وإن صرح أحد منهم باقتضاء المرة فهذا مراده[1]) .

والسبكي بعد أن عرض للقائلين بالمرة قال : (النقلة لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينه وبين الرأي المختار ، وليس غرضهم إلا نفي التكرار ، والخروج عن العهدة بالمرة) واستدل السبكي على ذلك بقوله : (ولذا لم يحك أحد منهم المذهب المختار مع حكاية هذا ، فهو عندهم هو[2]) .

وعلى أية حال سواء أكان هذا القول مذهباً قائماً بذاته ، أم كان قولاً يراد به غيره ؛ فإن الاستدلال لادعاء أن مقتضى الأمر مرة واحدة بخصوصها على غاية من الضعف – كما رأينا – فهو لا يقوى على الصمود أمام المذهب الذي اختاره الأكثرون .

---

(١) انظر « نزهة الخاطر العاطر » لبدران شرح « روضة الناظر » لابن قدامة : (٧٨/٢) .

(٢) راجع « جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية البناني » : (٣٧٩/١) « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (٣١١/١) .

مسلك القائلين بالتكرار

لقد كان أهم ما احتج به أصحاب مذهب التكرار ما ورد في الحديث الصحيح عن أبي هريرة قال : « خطبنا رسول الله ﷺ فقال : أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا — فقال رجل : أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله ﷺ : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ، ثم قال : ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء ، فدعوه[1] » .

---

(١) وفي رواية للنسائي تصريح بأن السائل هو الأقرع بن حابس رضي الله عنه ونص هذه الرواية (عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فقال : إن الله كتب عليكم الحج فقال الأقرع بن حابس التيمي : كل عام يا رسول الله ؟ فسكت ، فقال : لو قلت نعم لوجبت ، ثم إذا لاتسمعون ولا تطيعون ، ولكنه حجة واحدة) . وقد أشار الإمام النووي إلى هذه الرواية في شرحه لصحيح مسلم حين قال : (هذا الرجل السائل هو الأقرع بن حابس كذا جاء مبيناً في غير هذه الرواية) . وللنسائي أيضاً رواية أخرى باختلاف يسير عن رواية مسلم وهي : (عن أبي هريرة قال : خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس فقال : إن الله عز وجل قد فرض عليكم الحج ، فقال رجل : في كل عام ؟ فسكت عنه حتى أعاده ثلاثاً ، فقال : لو قلت : نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قمتم بها ، ذروني ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بالشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه) « صحيح مسلم بشرح النووي » : (٩/١٠٠) النسائي بحاشية السندي على شرح السيوطي : (٥/١١٠ — ١١١) . وانظر ما سلف (٢٦٤ ج ٢) .

وطريق الاحتجاج بهذا الحديث عند أصحاب هذا المذهب ، أنه لو لم تكن صيغة الأمر في قوله عليه الصلاة والسلام : « حُجوا » توجب التكرار لما أشكل ذلك على السائل وهو الأقرع بن حابس ، مع أنه من أهل اللسان .

قالوا : ولا يرد على ذلك أن الأقرع بن حابس لو فهم لما سأل لأنا نقول : علم أن في حمل الأمر على موجبه من التكرار حرجاً عظيما ، والحرج منفي في الدين يقول تعالى : « وما جَعَلَ عليكُم في الدينِ من حَرجٍ [1] » ومن هنا جاءه الاشكال فسأل .

هذا من جهة : ومن جهة أخرى فان الرسول ﷺ ، لمّا لم ينكر عليه سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ ، وانما اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة واحدة ، عرفنا أن موجب هذه الصيغة [2] التكرار .

وهكذا : ففي استشكال الأقرع بن حابس - وهو من أهل اللسان - والنصوص عربية ، وعدم انكار النبي ﷺ ، وبيانه أن في التكرار حرجاً ودفع الحرج يكون بالمرة والواحدة في العمر ، دليل على أن صيغة الأمر توجب التكرار ، فيكون معنى قوله عليه الصلاة والسلام « لو قلت نعم لوجبت » لو قلت نعم ، لتقرر الوجوب كل عام ، وهو المستفاد من الأمر .
ويرى البزدوي في تصويره لهذا الاستدلال أنه لو لم يحتمل اللفظ ، لما أشكل عليه أي أن اللفظ عند الأقرع احتمل المرة والتكرار ولولا الاحتمال ، لما أشكل عليه والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من

---

(١) « سورة الحج : ٧٨ » .
(٢) انظر « أصول السرخسي » : (١/٢٠) .

الخصوص فيجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص[1] .

وقد أجيب عن هذه الحجة بأن الأقرع رضي الله عنه لم يكن سؤاله لأنه فهم التكرار ، وانما كان سؤاله لما أشكل عليه من سبب الحج أهو الوقت وهو متكرر ؟ فيتكرر الحج بتكرره قياساً على سائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الأوقات أم هو البيت الحرام وهو ليس بمتكرر فلا يتكرر الحج[2] ؟

أما شمس الأئمة السرخسي : فقد رد عليهم بما احتجوا به حين قرر أن الحديث نفسه ناطق بنفي التكرار . ففي قوله عليه السلام : « لو قلت في كل عام لوجبت » دليل على أن الوجوب كل عام كان منوطاً بأن يقول : نعم ، لا بمطلق الأمر[3] .

ويرى الإمام النووي[4] : أن قوله عليه الصلاة والسلام « ذروني

---

(١) انظر « البزدوي » : (١٢٤/١) و « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١٢٥/١) .

(٢) انظر صدر الشريعة في « التوضيح » والتفتازاني في « التلويح » : (١٥٨/١ — ١٥٩) .

(٣) راجع « أصول السرخسي » : (٢٥/١) .

(٤) هو الإمام العالم العامل المحقق يحيى بن شرف بن مرى بن حسن الحوراني النووي الشافعي أبو زكريا محي الدين الذي اشتهر بزهادته وصدعه بالحق مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران بسورية) كان علامة بالفقه والحديث والأصول والرجال وما إليها من علوم الشريعة له كثير من المصنفات في شتى العلوم منها : « شرح صحيح مسلم » « رياض الصالحين » « المنهاج » « المجموع » من أوسع مراجع الفقه الشافعي « شرح المهذب » للشيرازي ولم يتم . « تهذيب الأسماء واللغات » توفي رحمه الله سنة ٦٧٦ هـ .

ما تركتكم » ظاهر في أن الامر لا يقتضي التكرار[1] .

كما يرى بعض العلماء أن احتمال التكرار قد يكون جاء للأقرع من جهة الاشتقاق لا من جهة الامر لان الحج في اللغة قصد فيه تكرر . قال الازهري : (الحج من قولك : حججته إذا أتيته مرة بعد أخرى) وقال الخليل : (الحج كثرة القصد إلى معظّم) .

ولقد نقل النووي عن الماوردي أنه قال : (ويحتمل أنه إنما احتمل التكرار عنده ـ يعني الاقرع ـ من وجه آخر ، لان الحج في اللغة قصد فيه تكرر فاحتمل عنده التكرار من جهة الاشتقاق لا من مطلق الامر[2] .

هذا : وللقائلين بالتكرار شبه أوردها العلماء وردّوا عليها ، وقد حصرها الإمام الغزالي بثلاث ، وأوصلها الآمدي إلى إحدى عشرة ، وقد وصلت عنده إلى هذا العدد من تفصيل لبعض ما أجمله الغزالي حيناً وزيادة على ما أتى به حيناً آخر ، أما ابن الحاجب : فقد أورد شيئاً من كلامهم وردّ عليه دون أن يسميه شبهاً .

الشبهة الاولى : أن قوله تعالى : « اقتلوا المشركين » يعم كل مشرك فقوله : « صم وصل » ينبغي أن يعم جميع الازمان لان اضافته إلى جميع الازمان واحد كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الاشخاص .

وأنت ترى أنهم يريدون أن يجعلوا من قوله : « صم وصل » نظيراً لقوله : « اقتلوا المشركين » من ناحية شمول جميع الازمان في الثاني مقابل شمول كل مشرك في الاول .

(١) « شرح النووي مع صحيح مسلم » : (١٠١/٩) .
(٢) وانظر « شرح النووي على صحيح مسلم » : (١٠١/٩) .

ولم يرتض الإمام الغزالي ومن تابعه هذا التنظير ، فقرروا أنه عند تسليم صيغة العموم فليس « صم وصل » نظيراً لقوله : « اقتلوا المشركين » بل نظيره أن يقال : « صم الايام » و « صل في الاوقات » أما مجرد قوله « صم » : فلا يتعرض للزمان لا بعموم ، ولا بخصوص ، لكن الزمان من ضرورته كالمكان ، ولا يجب عموم الاماكن بالفعل ، وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة وكذلك الزمان[1] .

الشبهة الثانية : أنهم أرادوا أن يقيسوا الامر في قوله « صم » على النهي في قوله « لا تصم » فكما أن موجب النهي ترك الصوم أبداً فليكن موجب الامر فعل الصوم أبداً .

وهذا مردود من عدة أوجه :

أولها : أن هذا قياس في اللغات وهو باطل لانها تثبت بالتوقيف[2] .

الثاني : غير مسلم أن لزوم الانتهاء مطلقاً كان بمجرد اللفظ .

بل لو قيل للصائم : لا تصم ، يجوز أن يقول : نهاني عن صوم هذا اليوم أو عن الصوم أبداً ؟ فيستفسر ، بل التصريح أن يقول : لا تصم أبداً ، ولا تصم يوماً واحداً ، فإذا اقتصر على قوله : « لا تصم » فأنهى يوماً واحداً جاز أن يقال : قضى حق النهي .

ولا يرد على ذلك أن هناك مناهي شرعية وعرفية ، قد أخذت حالة

---

(١) انظر « المستصفى » : (٢/٥) « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٣١) « مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشية السعد » : (٢/٨٢) .

(٢) انظر « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٣١) « مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشية السعد » : (٢/٨٢) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) السعادة .

الدوام ؛ كعدم الزنا والسرقة ، وسائر الفواحش مطلقاً ، فهذا الدوام انما عرف بأدلة أفادت علماً ضرورياً ، بأن الشرع يريد عدمها على الدوام وفي كل حال ، لا بمجرد صيغة النهي .

فالأدلة هي التي أفادت العلم الضروري هنا ، لا مجرد صيغة النهي قال الغزالي : (وهذا كما أنا نوجب الايمان دائماً لا بمجرد قوله : « آمنوا » لكن الأدلة دلت على أن دوام الايمان مقصود)[1]

الثالث : أنا نفرق – ولعله الأصح – بين الأمر والنهي ؛ فالأمر يدل على أن المأمور ينبغي أن يوجد مطلقاً ، والنهي يدل على أن المنهي عنه ينبغي أن لايوجد مطلقاً .

والنفي المطلق يعم ، والوجود المطلق لا يعم ؛ فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً ، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً ، ومثّل الامام الغزالي لهذا بمن قال في اليمين : لأفعلن ؛ فإنه يبرّ بمرة . ومن قال : لأصومن ؛ صدق وعده بمرة . ومن قال : لاأصوم كان كاذباً بصيام مرة .[2]

أما الآمدي : فقد فرق بينهما ؛ بأن من رأمر غيره أن يضرب فقد أمره بايقاع مصدر الأمر وهو الضرب ، فإذا ضرب مرة واحدة يصح أن يقال : وجد الضرب ، وإذا قال له : لا تضرب ، فمقتضاه عدم ايقاع الضرب ، فاذا انتهى في بعض الأوقات دون البعض ، يصح أن يقال : لم يعدم الضرب

---

(١) راجع « المستصفى » للغزالي : (٢/٥ – ٦) مع « مسلم الثبوت » « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

(٢) راجع « المستصفى » : (٢/٦ – ٧) .

ومن جهة أخرى : فإن حمل الأمر على التكرار مما يفضي إلى تعطيل الأشغال كلها ، مما ينتج عنه توقف الحوائج المهمة .

كما أنه يفضي كذلك إلى امتناع الاتيان بالمأمورات التي لايمكن اجتماعها بينما نرى أن حمل النهي على التكرار ، لا يفضي إلى ذلك ؛ إذ يمكن الانتهاء عن أشياء كثيرة في حال واحدة[1]

هذا وقد سار ابن حزم من قبل في هذه الطريق فقرر أن ترك المرء فعال كثيرة في وقت واحد موجود واجب وفعله بخلاف ذلك ، بل إن المرء في حال نومه وأكله وصلاته ونظره في أسبابه تارك لكل ما نهي عن تركه إن أراد الترك وليس الأمر كذلك بل لا يقدر على أداء أكثر الأوامر في الأحوال التي ذكرنا .

وإذا كان النهي أمراً بالترك فإن الترك ممكن لكل أحد وليس يمتنع الترك على مخلوق . أمـــا الفعل فهو بخلاف ذلك فمنه الممكن ومنه ما لا يقدر عليه[2]

الشبهة الثالثة : ان أوامر الشارع في الصوم والصلاة والزكاة ، حملت على التكرار ، فدل ذلك على أن الأمر موضوع له .

وأجيب عن ذلك بأن التكرار انما استفيد من أدلة أخـــرى لا من ظاهر الامر ، والا كان ماحمل من الأوامر على المرة الواحدة ؛ كالحج ونحوه مستفاداً من ظاهر الأمر ، ويلزم من ذلك إما التناقض ، أو اعتقاد الظهور في أحد الأمرين دون الآخر من غير أولوية ، وهو محال .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢٣١/٢) .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٧٣/٣) فما بعدها .

وقد حمل الأمر في الحج على المرة الواحدة ، وإذن فليدل على أنه موضوع له ، فإن كان هذا الامر بالدليل ، كما هو واضح في حديث الاقرع ابن حابس ، فكذلك الأوامر الاخرى بالصلاة والزكاة والصوم ، حملت على التكرار بأدلة وقرائن [1] .

الزنجاني ونسبة المذهب إلى الشافعي نفسه :

مر بنا عند الحديث عن مذهب اقتضاء الأمر للتكرار ، أن ممن قال به أبو إسحق الشيرازي وأبو إسحق الاسفراييني ، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين. ولم نر فيمن نقلنا عنهم نسبة المذاهب إلى أصحابها من نسب هذا المذهب إلى الشافعي رحمه الله بالذات .

غير أن أبا المناقب الزنجاني أحد أئمة الشافعية في القرن السابع الهجري ، تفرد بذلك في كتابه « تخريج الفروع على الاصول ». حيث قرر بكل وضوح أن الامر المطلق عند الشافعي يقتضي التكرار [2] .

وقد وضع في مقابل ذلك مذهب عدم التكرار الذي ذهب إليه الحنفية - كما يقول - ثم احتج لكل من المذهبين ، وعلى طريقته لم ينتصر لأحدهما على الآخر [3] وبنى على ذلك عدداً من الفروع .

---

(١) راجع « المستصفى » : (٢/٧) « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٣٠) .

(٢) راجع « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف : (ص ٢٢ - ٢٤) .

(٣) لم يكن هم الزنجاني في كتابه نصر مذهب على مذهب وإنما كان همه بيان المنهج الذي انتظم بناء الفروع على الأصول عند الحنفية والشافعية ، ومع -

ولتفرده فيما جنح إليه من نسبة المذهب إلى الشافعي بالذات ، نرى من الافضل أن نثبت نص كلامه . قال رحمه الله : (ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن مطلق الامر يقتضي التكرار ، وإليه ذهب طائفة من العلماء ..

واحتج في ذلك بأن قول القائل : « افعل » ، أمر بإيجاد جنس الفعل ، فإنه لو صرح بذلك وقال : « أوجد الضرب » كان ذلك صحيحاً ، واسم الجنس يقتضي الاستغراق ، وهذا المعنى لا يثنى ولا يجمع ، فيتناول أعداداً من الفعل لا نهاية لها ؛ فإن الجنس متناول للموجود الكائن ، والذي يكاد أن سيكون إلى قيام الساعة .

فلا جرم نقول : يجب عليه إثبات ما قدر عليه ، فإن عجز سقط ، لا لانه من مقتضى الصيغة بل لعجزه .

ثم قال : وذهب الحنفية إلى أنه لا يقتضي التكرار .

واحتجوا في ذلك بأن التكرار معنى زائد عن الفعل ، لان مقتضى قوله : « افعل » أن يفعل ما يصير به فاعلاً ، وهو بالمرة الواحدة يصير فاعلاً على الحقيقة ، فمدعي الزيادة يحتاج إلى دليل[1]) .

ـ أنه شافعي المذهب تراه في عرضه للأصل المختلف عليه ، والأحكام التي تفرعت عنه على غاية من التجرد . وانظر إيضاحنا لهذه النقطة في مقدمتنا للكتاب (ص ١٧) .

(١) ثم رتب على ذلك عدداً من الأحكام فقال : (ويتفرع عن هذا الأصل مسائل . منها : أنه لايجمع بين فريضتين بتيمم واحد عند الشافعي ، لأن مقتضى قوله تعالى : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم . إلى قوله : فلم تجدوا ماء فتيمموا » أن كل قائم إلى الصلاة يؤمر بالغسل بالماء إن قدر ـــ

وإذا تركنا الزنجاني أمر نسبة هذا المذهب إلى الشافعي نفسه ، فإنا مع القائلين بنفي اقتضاء التكرار عن صيغة الامر المطلق ، لما رأينا سابقاً من أدلة ذلك ولما ذكر هو دليلًا للحنفية في الموضوع . ولهذا الرأي مزيد من البيان نأتي اليه قريباً إن شاء الله .

مسلك القائلين بالمرة مع احتمال التكرار

لقد أورد فخر الاسلام البزدوي سؤال الاقرع بن حابس الذي استدل به القائلون بالتكرار دليلًا لاحتمال التكرار ؛ حيث قرر هؤلاء أنه لو لم يحتمل اللفظ في قوله عليه السلام : « حجوا » لما أشكل ذلك على الاقرع ؛ فاحتمال التكرار هو الذي دعا هذا الصحابي - وهو من أهل اللسان - أن يستفهم من الرسول صلوات الله وسلامه عليه عن التكرار .

ولكن يرد على هذا الاستدلال أن كون الامر ظاهراً في المرة ، لا يستلزم كون السؤال في محل الحاجة ؛ لجواز العمل بما كان الامر ظاهراً

- وبالمسح بالتراب إن عجز ، والمتيمم في المكتوبة الثانية قائم إلى الصلاة مأمور بالغسل إن قدر ، فليكن مأموراً بالمسح إن عجز . هذا ما يقتضيه ظاهر اللفظ أن يستثنى منه ما يقوم الدليل عليه ، وعلى هذا لايجوز فعل النوافل على وجهه .

ومنها : أنه لايجوز التيمم لفريضة قبل دخول وقتها عند الشافعي ، لأنه أمر بالغسل عند القيام إلى الصلاة ، والأمر عام ، غير أنه ترك العمل به في الوضوء لدليل ، وهو أنه صار مقصوداً في نفسه ، حتى تعبدنا فيه بالتكرار والتجديد ، بخلاف التيمم فيبقى على مقتضى الصيغة .

وعنده - يعني أبا حنيفة - يجوز : لما ذكرناه) انظر (ص ٢٣) من « تخريج الفروع على الأصول » وراجع معها « الإحكام » لابن حزم : (٧٥/٣) « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ١٩) .

فيه – وهو المرة – دون الحاجة إلى الاستخبار عن الاحتمال المرجوح وهو التكرار .

وهذا بخلاف مالو كان مراد المتكلم خفياً على السامع ، فإن السؤال حينئذ يكون في محل الحاجة .

ثم يقال هنا أيضاً ما قاله الاكثرون في رد وجوب التكرار : من أن الاشكال عند الاقرع ، قد يكون مرده سبب الحج ؛ فإذا كان السبب هو الوقت ، فمعنى ذلك أن الحج مطلوب على التكرار ، قياساً على الصلاة والصوم وغيرهما ، وإذا كان السبب هو البيت ، فالحج غير مطلوب على التكرار ؛ لان البيت لا يتكرر .

ومن هنا يكون ما نفي به وجوب التكرار ، صالحاً لنفي احتمال التكرار بعد المرة[1] .

وهكذا يرى أن الاستدلال على أن الامر للمرة مع احتمال التكرار – بحديث الاقرع بن حابس – لم يسلم لاصحابه .

حول نسبة المذهب إلى الشافعي :

درج أكثر علماء الاصول من الحنفية على نسبة هذا المذهب إلى الامام الشافعي رحمه الله ، فتراهم يوردون القول باحتمال التكرار في مقابل القول بوجوبه ، مع الاستدلال له ، والرد على هذا الاستدلال أو تركه ثم إقامة الدليل على المذهب المختار .

---

(١) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١٢٥/١) وانظر ما سلف (ص ٢٠١ ج ٢) فا بعدها .

فالبزدوي يعرض لمذهب احتمال التكرار ويقول : (وهو قول الشافعي)[1] ويقول السرخسي في معرض تعداده للمذاهب : (وقال الشافعي : مطلقة لا يوجب التكرار لكن يحتمله[2]) .

وتابعهما في ذلك من بعدهم من المؤلفين ، فترى صدر الشريعة مثلاً يقول : (وعند الشافعي رحمه الله يحتمله[3]) وقد مشى على ذلك بعض المحدثين وأكد صحة ما ذهب إليه بقوله : (هكذا هو منقول في المحررات[4]) .

الا أن فريقاً آخر منهم صرح بنفي ذلك ، فقد نقل عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » عن أبي اليسر قوله : (الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقاً كان أو مطلقاً وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء)[5] وعند قول النسفي في « المنار » : (وقال الشافعي يحتمله) قال عزمي زاده في حاشيته : (وإن كان لايوجبه ، يعني التكرار ، وهذا رواية عن الشافعي رحمه الله ، والصحيح أن مذهبه كمذهبنا كذا في فصول البدائع)[6] .

---

(١) « أصول البزدوي » : (١٢٥/١) مع « كشف الأسرار » .

(٢) « أصول السرخسي » : (٢٠/١) .

(٣) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١٥٨/١) ، وانظر « ابن ملك في شرحه لمنار النسفي » : (١٣٧/١) مع حواشي ابن الحلبي وعزمي زاده والرهاوي .

(٤) راجع « الوسيط في أصول فقه الحنفية » للشيخ أحمد فهمي أبو سنه .

(٥) « كشف الأسرار » : (١٢٣/١) .

(٦) راجع « المنار مع شرحه لابن ملك وحواشيه » : (١٣٧/١) .

هذا ما نراه عند أصوليي الحنفية في نسبـــة المذهب إلى الإمام محمد ابن إدريس .

وإذا توجهنا شطر الذين كتبوا على طريقة المتكلمين رأيناهم لاينسبون ذلك إليه[1] . إلا أن الشوكاني رحمـه الله ذكر أن المذهب مروي عن الشافعي ، دون أن يقفنا على من رواه عنه . جاء في « إرشاد الفحول » : (وقيل : إنها – أي صيغة الأمر – للمرة وتحتمل التكرار ، وهـذا مروي عن الشافعي)[2] .

رأينا في المسألة :

على أن الشافعي لم يفرد للأمر باباً خاصاً في الرسالة لنجد فيه ما يدل عليه الأمر من وحدة وكثرة ، وإنما جاء الحديث عن الأمر فيما ذكره تحت باب « فرض الله طـاعة رسوله مقرونة بطاعة الله ، ومذكـورة وحدها »[3] وما ذكره تحت باب « ما أبان الله لخلقه من فرضـه على رسوله اتباع ما أوحى إليه »[4] مما يفهم منه أن الأمر في الأصل للوجوب ، أما ما نحن فيه من تكرار واجب ، أو محتمل : فلم يعرض له .

(١) راجع على سبيل المثال « اللمع » للشيرازي : (ص ٨) « المستصفى » للغزالي : (٢/٢ – ٤) « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٢٥) فما بعدهـا « مختصر المنتهى » لابن الحاجب وشرحه للعضـد : (٢/٨١ – ٨٢) مع حاشية السعد « المنهاج للبيضاوي وشرحه للاسنوي » : (٢/٤٣) مع البدخشي « جمع الجوامع للسبكي وشرحه للمحلي مع حاشية البناني » : (١/٣٩٧) .

(٢) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

(٣) راجع « الرسالة » للامام الشافعي : (ص ٧٩) .

(٤) المصدر السابق : (ص ٨٥) .

ويبدو إلى جانب ذلك أن الأصوليين من المتكلمين لم يجدوا في الأحكام التي استنبطها الشافعي من النصوص ما يدل على جنوحه إلى هذا المذهب ، ولذلك لم ينسبوه إليه .

وقد يكون من الواضح أن امكان الالتباس واقع بين القول بأن صيغة الأمر لمطلق الطلب مع احتمال التكرار ، وبين القول بأن صيغة الأمر تدل على المرة مع احتمال التكرار ، خصوصاً إذا وضعنا في الحسبان ماجنح إليه الواسطي أحد شراح « مختصر المنتهى » والسبكي - كما مر سابقاً[1] - من أن القائلين بالمرة من الشافعية إنما يعنون القول المختار - وهو أن الأمر يدل على مطلق الطلب ، وأقلّ مايتحقق به هو المرة .

هذا : مع العلم أن القول بالمرة ، يراه أبو إسحق الاسفرايني مقتضى كلام الشافعي كما أسلفنا ذلك من قبل[2] .

نقول هذا كله غير ناسين أن من المتفق عليه بين الفريقين - إذا كان هنالك فريقان - أنه إذا توفرت القرينة التي تدل على التكرار وكانت من القوة بحيث يمكن بها التحويل عن الظاهر إلى المحتمل ، كان لا بد من السير مع مادلت عليه تلك القرينه من التكرار ، وعدم الاكتفاء بالمرة للخروج من العهدة ، سواء أكان ذلك من جهة أن المرة أقل مابه يتحقق وجود المأمور به في الأصل ، أم من جهة أنها مدلول عليها بخصوصها في صيغة الأمر .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٢٩٨-٢٩٩ ج٢) .
(٢) انظر ما سلف (ص ٢٨٦-٢٨٧ ج٢) .

مسلك القائلين بالوقف

مر بنا أن القائلين بالوقف يتوقفون في كون صيغة الأمر، هي لمطلق الطلب، أو للمرة، أو للتكرار.

وقد استدلوا على مذهبهم بما استدلوا به للتوقف في كون صيغة الأمر المطلق للوجوب أو لغيره.

فإذا كانوا هنالك ينفون قيام دليل على أن مدلول الأمر هو الوجوب أو غيره؛ فإنهم هنا ينفون قيام دليل على أن مدلول الأمر من ناحية الوحدة والكثرة، هو واحد من الثلاثة التي هي مطلق الطلب، والمرة، والتكرار.

وذلك لأن الدليل على استعمالها في هذا الواحد، دون غيره إما أن يقوم من طريق العقل، أو من طريق النقل، والعقل الصرف لا مدخل له في هذه الأمور، فلم يبق غير النقل.

فإما أن يقوم الدليل من طريق الآحاد، أو من طريق التواتر.

فإذا قام من طريق الآحاد، فهو غير مقبول، إذ الآحاد لاتفيد العلم، وهو المطلوب في هذه المسألة التي نحن بصددها.

أما التواتر: فلو حصل، لم يكن خلاف؛ لأنه يوجب استواء طبقات الباحثين فيه، إذ لا بد للكل من الاطلاع عليه لبذلهم جهدهم في طلبه، ولكن الاختلاف ثابت، ومعنى ذلك أن التواتر لم يقع.

ويجاب عن ذلك بأن الظن كاف في مثل هذه الأمور، وإلا لتعطل العمل بكثير من الظواهر[1]. وقد رأينا عند الاستدلال للمذهب الأول

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد »: (٨٣/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير »: (٣١٣/١).

اطباق أهل العربيــة على أن الأمر لمطلق الطلب ، وما وراء ذلك يثبت بالقرينة ، فلا داعي للتوقف[1] .

وقد توسط إمام الحرمين بين الأكثرين أهل المذهب الأول . والواقفية فتوقف فيما وراء المرة التي هي أقل مايحقق وجود المـأمور به ، وشارك أولئـك بأن الأمر لمطلق الطلب ، وقد رأينا في كلامه من قبل ما ينفي ادعاء الإسنوي أن صاحب « البرهان » من الواقفية الذين يدور الحديث معهم في هذه النقطة[2] .

رأينا في دلالة الأمر من ناحية الوحدة والكثرة :

هذا : وبعد الذي رأينا من أدلة المذاهب سنختار مادرج عليه الأكثرون والذي يعبر عنه بالمذهب بالمختار وهو الدلالة على مطلق الطلب .

فهو المذهب الذي يحدد مدلول صيغة الأمر المطلق في الوحدة والكثرة ، في ضوء مفهومات العربية التي بها نزل الكتاب .

وغير خاف أن في حمل الأمر على التكرار تفسيراً للغة بما يرجع إلى المشقة والتعذر كما قرر الإمام ابن حزم .

والرسول صلوات الله وسلامه عليه حين ذكر النهي ، أمرنا أن نجتنب مانهانا عنه .

وفي معرض المأمورات ، أمرنا أن نفعل مما أمرنا به ، ما استطعنا ، ولم يقل عليه الصلاة والسلام : « فاتوه ما استطعتم » وكان حينئذ يلزم التكرار

(١) انظر ما سلف (ص ٢٦٧ ج٢) فما بعدها .

(٢) انظر ما سلف (ص ٢٩٢ ج٢) .

وإنما جاء (بمن) التي تفيد التبعيض وقال : « فأتوا منه ما استطعتم » .

ومن أدى من الأمر ما استطاع فقد فعل ما أمر به ، ومن فعل ما أمر به فقد سقط عنه موجب الأمر .

وفي هذا بعد عن التكليف بما لا يطاق ، الذي يلزم من حمل صيغة الأمر على التكرار [1] .

قال ابن حزم : (والقول بالتكرار باطل ، لأنه تكليف مالا يطاق ، أو القول بلا برهان ، وكلاهما باطل ، لأننا نسألهم – يعني أهل المذهب – عن تكرار الأوامر المختلفة ، وبعضها يقطع عن فعل بعض ، فلا بد ضرورة من ترك جميعها إلا واحداً ، فأيها هو الواجب ؟ وهذا هو القول بلا برهان . وكل ما كان كذلك فهو باطل بلا شك [2] .

وهكذا يرجح في نظرنا أن الأمر المطلق ، يدل على مجرد الطلب دون إشعار بالوحدة أو الكثرة ، ويتحقق ذلك بمرة واحدة ، فإذا قامت قرينة تشعر بإرادة التكرار جنحنا إليه لهذه القرينة ، وإلا اقتصرنا عند تفسير النص على أقل ما يتحقق به وجود المأمور به .

مثال ذلك قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه [3] » فقد دل الأمر في هذا النص على التكرار ، ولم يكن ذلك من ذات الأمر ، وإنما كان من تعليق هذا الأمر – وهو طلب الصوم – على شرط متكرر

---

(١) انظر « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٣/٧٥) .

(٢) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٣/٧٥) .

(٣) راجع « أصول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي : (ص ٤١٨) .

وهو شهود الشهر ، فعلى المكلف كلما شهد الشهر أن يصوم ، ولا يخرج عن عهدة الامتثال إلا بذلك . وقد أمرنا من قبل إلى وجوب إقامة حد الزنى وتكراره كلما وجد الزنى ، لأن الشارع قيد الأمر بجلد الزاني بالزنى إذ جعله سبباً أو علة لوجوب الجلد ، ومن هنا جاء التكرار لا من كون الأمر يدل على التكرار .

وهكذا : فالأصل في مدلول الأمر مطلق الطلب ، وما وراء ذلك لابد لثبوته من القرينة .



المطلب الخامس

دلالة الأمر المعلق بشرط أو المقيد بصفة

من ناحية الوحدة والكثرة

هناك اتفاق على أن مسألة الأمر المعلق بشرط ، أو المقيد بصفة لا ترد إلا عند القائلين بأن الامر المطلق لا يقتضي التكرار .

أما عند أولئك القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار : فإن اقتضاء المعلق بشرط ، أو المقيد بصفة للتكرار كان عندهم بالأولى .

وسنعرض للمسألة لنراها عند كل من الحنفية والمتكلمين فيما يلي :

أولاً — عند الحنفية

نسب إلى بعض العلماء من الحنفية القول بأن الأمر إذا علق بشرط أو قيد بصفة يقتضي التكرار .

١ ـ واحتجوا بنصوص من الكتاب والسنة كقوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطّهروا » وقوله : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » .

ففي النص الأول قيد الأمر بالطهارة بكونه عند تحقق وصف الجنابة ؛ فهو يتكرر بتكرر الجنابة المتعلقة به .

وفي النص الثاني : قيد الأمر بالصلاة بتحقق وصف دلوك الشمس ، فهو يتكرر بتكرر الدلوك لتقييده به .

٢ ـ واحتجوا أيضاً بأن الشرط كالعلة ، فإنه إذا وجد الشرط وجد المشروط ، كما أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول ، ثم لا خلاف أن الأمر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط [١] .

وقد نسب البزدوي هذا المذهب – في خلال عرضه للمذاهب – إلى بعض مشايخ الحنفية [٢] وتابعه في ذلك من تابعه من المصنفين [٣] ونسبه السعد التفتازاني إلى الدبوسي [٤] . غير أن شمس الأئمة السرخسي ، بعد أن جاء على ذكر المذهب قال في موضع آخر : (والصحيح عندي أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله) [٥] .

ويفهم من كلام السرخسي الذي نراه ، أنه ما دام العلماء الذين يعنيهم لم يقولوا باقتضاء التكرار في الأمر المطلق فهم ـ أو فريق منهم ـ لا يقولون بالتكرار أيضاً ، ولو كان الأمر معلقاً بشرط أو مقيداً

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١٢٤/١) .

(٢) قال رحمه الله : (وقال بعض مشايخنا : لايوجبه ولا يحتمله ـ يعني التكرار ـ إلا أن يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف : « أصول البزدوي » : (١٢٢/١) و « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١٢٤/١) وانظر « التحرير وشرحه التيسير » : (٣٥١/١ » فما بعدها .

(٣) انظر مثلاً « التوضيح » : (١٥٨/١) و « المنار وحواشيه » : (١٣٨/١) و « مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول » : (١٨٩/١) .

(٤) راجع « التلويح » : (١٥٩/١) .

(٥) راجع « أصول السرخسي » : (٢١/١ – ٢٢) .

بوصف ؛ إذ أن المعلق بالشرط يكون عند وجود الشرط كالمنجز [1] .

ثم إن السرخسي بعد أن نفى المذهب عن علماء الحنفية ، أيّد رأيه بمسألة من مسائل الفقه ، ثم قرر أن النصوص التي يوردها أصحاب هـذا المذهب ، مثل قوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » إنما جاء التكرار من تجـــدد السبب الذي جعله الشرع موجباً للحكم [2] .

ففي قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » جعل الدلوك وهو زوال الشمس [3] سبباً موجباً للصلاة فكلما دلكت الشمس وجبت الصلاة

---

(١) انظر المصدر السابق : (٢١/١) فما بعدها .

(٢) قال رحمه الله : (فإن من قال لامرأته : إن دخلت الدار فأنت طالق ، لم تطلق بهذا اللفظ إلا مرة . وإن تكرر منها الدخول لم تطلق إلا واحدة وإن نوى أكثر من ذلك ، وهذا لأن المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمنجز . وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التنجيز فكذلك عنـــد التعليق بالشرط إذا وجد الشرط . وإذا اعتبرنا التعليق بالشرط معـدوم الأثر كالمنجز ، فالتكرار في النصوص التي يوردها أصحاب المذهب من مثل « وإن كنتم جنباً فاطهروا » و « أقم الصلاة لدلوك الشمس » الخ إنما كان من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الأمر أو المعلق بشرط أو المقيـد بوصف ؛ فلا أثر للتعليق بالشرط أو التقييد بالوصف في التكرار ، وإنما جاء التكرار من تجـــدد السبب الذي جعله الشرع موجباً له) « الأصول » : (٢١/١ — ٢٢) .

(٣) للدلوك معنيان : الغروب والزوال ، جاء في الكشاف (دلكت الشمس : غربت . وقيل زالت . وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم : أتاني

فلم يتجدد وجوب الصلاة من التقييد بالوصف ، وإنما تجدد بتجدد السبب وهو الدلوك .

وهكذا ارتبط الأمر هنا بالزمان المتكرر ، وهو السبب ، فتكرر بتكرره [1] .

موقف صاحب « المرآة » ورأينا في المسألة

على أن بعض المتأخرين – وهو صاحب « المرآة » – أورد على القول بتكرار الحكم بتجدد السبب (أن أداء العبـادات كالصوم والصلاة مثلًا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو : إما أن يكون مضافاً إلى الأسباب أو إلى الأوامر . وإضافة هذا الوجوب إلى الأسباب باطل ؛ لأن وجوب الأداء لايضـاف إلى السبب ؛ فتعين الثاني وهو الإضافة إلى الأوامر . وأجيب عن هذا الإيراد ، بأن المراد ههنا العلل لا الأسباب المحضة كما

ـ جبريل عليه السلام لدلوك الشمس حين زالت الشمس . فصلى بي الظهر . واشتقاقه من الدلك . لأن الإنسان يدلك عينه عند النظر اليها . فإن كان الدلوك الزوال فالآية جامعة للصلوات الخمس . وإن كان الغروب فقد خرجت منهـا الظهر والعصر) الكشاف : (٥٣٥/٢) .

(١) وهذا هو الجواب في نظر السرخسي عن كل ما يستدل به أصحاب هذا المذهب من نصوص العبادات أو المعاملات أو العقوبات التي فيها تعليق بشرط أو تقييد بوصف ، وكل ما كان من تكرار فهو ناشىء من تجدد الأسباب لا من التعليق أو التقييد . والأقرع بن حابس لما أشكل عليه حكم الحج فسأل جاءه الإشكال من احتمال أن يكون سبب الحج هو الوقت ، أو ما هو غير متكرر وهو البيت ، والوقت شرط الأداء وفي قوله عليه الصلاة والسلام « بل مرة » جواباً للأقرع ، بيان أن السبب الموجب بجعل الشرع إياه إنما هو البيت) « أصول السرخسي » : (٢١/١ – ٢٢) .

ظن . وكثيراً ما يطلق السبب على العلة ، ولا شك أن تكرار العلة يستلزم تكرار المعلول) [1] .

غير أن صاحب « المرآة » لم يعجبه هذا الجواب ، ورأى أن القول بأن المراد بالأسباب العلل لايدفع الإشكال ، وأن الأفضل بقاء إضافة التكرار إلى الأمر ؛ بأن يعتبر متوجهاً في أول الوقت في الصوم ، وفي آخره في الصلاة بحيث يتكرر الوقت بتكرر توجه الأمر ، وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الأداء .

قال رحمه الله : (لأن حاصله ـ أي السبب المتجدد في الصوم والصلاة ـ هو الوقت . ووجوب الأداء المكرر لايضاف إلى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره ، وإنما يضاف إلى الأمر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سبباً إلى تسميته علة . فالصواب في الجواب : أن يختار إضافة تكرار وجوب الأداء إلى الأمر ، لا بمعنى أن الأمر الواحد يدل على التكرار ويحتمله ، بل بمعنى أن الأمر يعتبر متوجهاً في أول الوقت في الصوم وآخره في الصلاة ، فيتكرر الوقت بتكرر توجه الأمر . وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الأداء) [2] .

ونحن لانوافق صاحب « المرآة » في تحوله عن رد التكرار إلى تجدد الأسباب حين يراد بها العلل ، غير أنا نضيف ما يراه الإمام الغزالي أن العلة ـ حتى الشرعية ـ ليست لوحدها عامل التكرار ، وإنما معها قرينة التعبد ؛ إذ نحن متعبدون شرعاً بالعلل . فتكرر العلة يستلزم تكرار

(١) انظر « المرآة » : (١/١٨٩ ـ ١٩٠) .
(٢) « المرآة » : (١/١٩٠) .

المعلول ، والعلة معتبرة شرعاً [1] .

ثمرة الاختلاف

وقد أورد صدر الشريعة في التوضيح مسألة بناها على أصلهم تظهر ثمرة الخلاف بين القائلين بعدم التكرار - حتى عند التعليق ، أو التقييد - وبين أرباب هذا المذهب .

والمسألة هي : إن دخلت الدار فطلقي نفسك . فعلى مذهب هؤلاء ينبغي أن يثبت التكرار . قال : (وإنما قلت : ينبغي ؛ لأنه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسألة لكن بناء على أصلهم وهو أنه يوجب التكرار إذا كان معلقاً بشرط ، يجب أن يثبت التكرار عندهم) .

ولو رجعنا إلى كلامه عنهم عند عرض مذهبهم ، لرأيناه يعبر بالاحتمال حيث يقول : (وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار إلا أن يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف) بينما عبر بالوجوب عند عرضه للمسألة التي بناها على أصلهم [2] . ولقد أصرّ التفتازاني على أن المذهب عند القائلين به هو وجوب التكرار ، وذلك حين كشف في « التلويح » عن تناقض الكلام عند صدر الشريعة الذي أثبت الاحتمال عند نسبة المذهب إلى بعض العلماء ، ثم اعترف بالوجوب ، حين أتى بالمسألة الفقهية المذكورة [3] .

---

(١) راجع « المستصفى » : (٢/٨) .

(٢) انظر « التلويح للتفتازاني على التوضيح لصدر الشريعة » : (١/١٥٩) .

(٣) قال السعد التفتازاني : (وظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى - يعني صدر الشريعة - أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار . والحق أنه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي إلا بدليل كما صرح به المصنف رحمه الله في مسألة إن دخلت الدار فطلقي نفسك ولهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب أن المطلق لا يقتضي تكراراً لكن المعلق بشرط أو المقيد بوصف يتكرر بتكرره) « التلويح » : (١/١٥٨ — ١٥٩) .

ومن هنا ترى أن هذا المذهب ، يقوم على وجوب التكرار عند التعليق أو التقييد ، حتى لاينتفي إلا بدليل ، وهذا غير الاحتمال . وإنما يظهر أثر ذلك عند تفريع الأحكام .

ثانياً — عند المتكلمين

والآن نسير مع طريقة المتكلمين لنرى كيف اتجهوا في هذه المسألة .

مسلك الشيرازي

يرى أبو إسحاق الشيرازي أن الأمر المعلق بالشرط لايقتضي التكرار ، فتراه بعد أن أورد الرأيين في الموضوع ؛ رأي القائلين بالتكرار ، ورأي القائلين بعدمه ، قرر أن القول بعدم التكرار هو الأصح .

وقام احتجاجه لما ذهب اليه ، على التنظير بين الأمر المعلق والأمر المنجز ؛ فما دام المنجز لا يقتضي تكراراً ، فالمعلق كذلك ؛ إذ أنه لا فرق بينهما في نظره ، فلا فرق بين قول الرجل لزوجته : أنت طالق ، وبين قوله : إذا زالت الشمس فأنت طالق[1] .

مسلك الغزالي :

أما الإمام الغزالي : فقد عرض لنا ما قررناه في مقدمة البحث ، من أن مسألة التكرار بالأمر المعلق ، إنما ترد عند القائلين بأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ، والذين انقسموا في الأمر المضاف إلى الشرط إلى فريقين فقال قوم : لا أثر للإضافة وقال آخرون : يتكرر بتكرر الشرط .

---

(١) قال رحمه الله : (لأن كل ما لا يقتضي التكرار إذا كان مطلقاً لم يقتض التكرار إذا كان بالشرط ؛ كالطلاق ، لا فرق بين أن يقول : أنت طالق ، وبين أن يقول : إذا زالت الشمس فأنت طالق) « اللمع » : (ص ٨) .

والمختار عنده أنه لا أثر للشرط . ويوافق الشيرازي في الاحتجاج فيقول : (لأن قوله : اضربه أمر ليس يقتضي التكرار فقوله : اضربه إن كان قائماً ، أو إذا كان قائماً ، لا يقتضيه أيضاً ، بل لا يريد إلا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الإطلاق بحالة القيام وهو كقوله لوكيله : طلق زوجتي ان دخلت الدار ، لا يقتضي التكرار بتكرار الدخول ، بل لو قال : إن دخلت الدار فأنت طالق ، لم يتكرر بتكرر الدخول إلا أن يقول : كلما دخلت الدار) .

ولا يقتصر الغزالي على هذه الأمثلة بل يرى أن مثل ذلك قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله : « إذا زالت الشمس فصلّ » وقول الرجل لزوجاته : من شهدت منكن الشهر فهي طالق ، ومن زالت عليها الشمس فهي طالق[٢]

وفي النصوص التي يرى فيها الأمر مقتضياً للتكرار ، يكون مرد التكرار عند الغزالي إلى الدليل الجديد ، لا إلى التعليق نفسه سواء أقيل: إن الشرط كالعلة ، والحكم يتكرر بتكرار العلة ، أم قيل إن التكرار كان بالأسباب .

فالقائلون برد التكرار الى أن الشرط كالعلة ، والحكم يتكرر بتكرر العلة ، فليتكرر بتكرر الشرط ، وأن أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرر الأسباب ، هم في نظر الغزالي قائلون بأن الأمر المعلق يقتضي التكرار ، لذا كان كل شق من كلامهم شبهة أخذ على نفسه الرد عليها .

---

(٢) راجع « المستصفى » : (٧/٢ — ٨) .

أ ـ أما رد التكرار إلى العلة : فقد أجاب عنه ، بأن العلة التي كان اليها الرد إما أن تكون عقليه ، واما أن تكون شرعية .

فالعقلية : لا يعقل وجود ذاتها دون المعلول .

والشرعية : لا ينفصل النظر اليها عن ارتباطها بالقرينة ، ذلك أنه لايسلم تكرر الحكم بمجرد إضافته إلى العلة ، بل لا بد من القرينة ، والقرينة هي التعبد بالقياس القائم على العلة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه ، وذلك أن الشريعة أمرت باتباعها ؛ لأنها اعتبرت أن الحكم يثبت بها . فالتكرار ليس من الإضافة إلى العلة ، ولكن من قرينة الأمر باتباع العلة .

ب ـ أما تكرار الأوامر بتكرار الأسباب : فليس ذلك بموجب اللغة ، بل بدليل شرعي في كل شرط . ومن أورد واقعة كان عدم التكرار فيها بدليل ، يرد عليه وقائع كان التكرار فيها بدليل أيضاً ؛ ففي قوله تعالى : « وان كنتم جنباً فاطهروا » وقوله : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ... » لم يكن التكرار إلا بدليل شرعي في كل شرط ، فقد قال الله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة[1] .

---

(١) قال رحمه الله : (ولهم شبهتان) :

(الشبهة الأولى : أن الحكم يتكرر بتكرر العلة ، والشرط كالعلة فإن علل الشرع علامات .

قلنا : إن كانت عقلية فهي موجبة لذاتها ولا يعقل وجود ذاتها دون المعلول ، وإن كانت شرعية فلسنا نسلم تكرر الحكم بمجرد إضافته الحكم إلى العلة ما لم تقترن به قرينة أخرى وهي التعبد بالقياس ، ومعنى التعبد بالقياس الأمر باتباع العلة ، وكأن الشرع يقول : الحكم يثبت بها فاتبعوها .

مسلك ابن قدامة

أما ابن قدامة المقدسي : فقد أورد الخلاف في اقتضاء الأمر المعلق التكرار ، وعدم اقتضائه ، وجاء بحجج القائلين بالتكرار ، ثم برهن على مارآه المختار وهو عدم التكرار .

وكان ما أورده من حجج القائلين بالتكرار ، هو اعتمادهم على التسوية بين العلة والشرط ؛ بحيث يكون تعلقُ الحكم بالشرط ، كتعلقه بالعلة وما دام الأمر كذلك ؛ فإن الحكم كما يتكرر بتكرر علته يتكرر بتكرر شرطه .

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، فإنه لا اختصاص للحكم بالشرط الأول دون بقية الشروط . ودليل اعتباره النهيُ المعلّق على شرط ، فكما يقتضي النهي المعلق التكرار ، يجب أن يقتضي ذلك الأمر ، لأن النهي

ـ الشبهة الثانية : أن أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرر الأسباب كقوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » و « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا » قلنا : ليس ذلك بموجب اللغة وبمجرد الإضافة ، بل بدليل شرعي في كل شرط ، فقد قال الله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة .

فإن أحالوا ذلك على الدليل أحلنا ما يتكرر أيضاً على الدليل ، كذلك ومن قام إلى الصلاة غير محدث فلا يتكرر عليه ، ومن كان جنباً فليس عليه أن يتطهر إذا لم يرد الصلاة ، فلم يتكرر مطلقاً ، لكن اتبع فيه موجب الدليل) انظر « المستصفى » : (٢/٨) فما بعدها .

والامر يلتقيان في أن كلا منهما طلب[1].

ولم يرد ابن قدامة إلا على مسألة التسوية بين العلة والشرط :

فالعلة تقتضي حكمها فيوجد هذا الحكم بوجودها.

والشرط لا يقتضي الحكم ، وإنما هو بيان لزمان الحكم ، فإذا وجد ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق ، كاليمين والنذر الخ[2].

وعلى هذا فيمكن أن يكون ابن قدامة من القائلين بالتكرار حين يكون الشرط أو الوصف علة مقتضية للحكم يوجد بوجودها ، والا فلا تكرار .

مسلك الآمدي :

أما الآمدي : فيلخص محل النزاع بين الفريقين المثبتين للتكرار والنافين له ، بأن ما علق به المأمور من الشرط أو الصفة :

إما أن يكون قد ثبت كونه علة في نفس الأمر لوجوب الفعل المأمور به كالزنا لإقامة الحد :

أو لا يكون كذلك : بل الحكم متوقف عليه من غير تأثير له فيه ، كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا .

---

(١) يريد أصحاب هذه الحجة (كما ترى) قياس الأمر على النهي ؛ فإذا كان النهي يتكرر إذا علق بشرط فالأمر كذلك لأن كليهما طلب . وهذا في غاية الضعف ؛ لأن النهي – كما سيأتي – يقتضي التكرار دون أن يكون معلقاً بشرط أو مقيداً بوصف ؛ لأن المطلوب في النهي – وهو الامتناع – لايحصل إلا بالتكرار ، وليس كذلك الأمر ، وسيأتي ذلك قريباً في كلام الآمدي .

(٢) راجع « روضة الناظر مع الشرح » لعبد القادر بدران : (٢/٨٥) .

فإن كان الاول ـ أي الذي ثبت كونه علة لوجوب الفعل المأمور به ـ فالاتفاق كما يرى ـ واقع على تكرر الفعل بتكرره .

ويستند الآمدي في ذلك إلى :

أ ـ تكرر العلة التي يتكرر بتكررها المعلول .

ب ـ والى الاتفاق على التعبد باتباع العلة مهما وجدت ؛ فالتكرار مستند إلى تكرار العلة لا إلى الامر .

وإن كان الثاني ـ وهو الذي يتوقف عليه الحكم من غير تأثير له فيه ـ فهو ـ في نظره ـ محل الاختلاف . .

فمن قائل بالتكرار . ومن قائل بعدمه . والمختار أنه لا تكرار .

وقد أورد لاصحاب هذا المذهب حججاً اعتبرها واهية رد اثنتين منها لانها تقومان على القياس في اللغة ، ثم أصلح الثالثة وبين ما يجب أن يقال في الاحتجاج[1] .

ثم أورد ستة اعتراضات على القائلين بهذا المذهب : أهمها : نصوص كان الامر المعلق فيها مقتضياً للتكرار . والتسوية بين الشرط والعلة ، والتسوية بين الامر المعلق والنهي المعلق ، إذا النهي المعلق على الشرط مفيد للتكرار والأمر ضد النهي فكان مشاركا في حكمه ضرورة اشتراكهما في الطلب والاقتضاء . ثم عدم اختصاص الحكم بالشرط الاول دون بقية الشروط .

وهذه الاعتراضات هي التي أوردها ابن قدامة حججاً للقائلين بالتكرار

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٣٥ — ٢٤١) .

ما عدا النصوص ، فإنه لم يأت بها ، وقد رأينا أنه لم يردّ الا على مسألة تسوية العلة بالشرط[1] .

أ ـ وقد أجاب الآمدي عن النصوص التي وقع التكرار في أحكامها حيث الاوامر معلقه بشروط أو صفات كقوله تعالى : « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا » الآية وقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » والزانية والزاني » الآية . أجاب بأنه اذا كان الشرط أو الصفة علة للحكم المكرور في نفس الامر : فالتكرار لم يكن بالامر ، وانما كان التكرار بالعلة الموجبة للحكم ، ولا كلام فيه .

فإذا لم يكن الشرط أو الصفة ، علة للحكم المكرور في نفس الامر ، فيجب اعتقاد كونه متكرراً لدليل اقتضاه ، غير الامر المعلق بالشرط أو الصفة ، لما ذكر من عدم اقتضائه ، ولأنه قد لا يتكرر الفعل المأمور به بتكرر الشرط كما في الامر بالحج ، فإنه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها .

ب ـ وأجاب عن التسوية بين العلة والشرط ، بأن الشرط غير موجب للحكم . أما العلة : فهي موجبة للحكم ، فلا يلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة ، تكرره بتكرر الشرط . وهكذا ينفي الآمدي التسوية بين العلة والشرط ، بأن العلة موجبة للحكم ، والشرطُ ليس كذلك[2] .

---

(١) راجع « روضة الناظر لابن قدامة مع الشرح » لعبد القادر بدران : (٧٩/٢ — ٨٥) .

(٢) راجع « الإحكام » : (٢٤٠/٢) .

جـ ـ أما عن عدم اختصاص الحكم بالشرط الأول دون بقية الشروط :
فأجاب بأن ذلك إنما يلزم القائلين بأن الأمر يقتضي الفور ، وهو لايقول به ؛ بل الأمر مقتضٍ للامتثال مع استواء التقديم والتأخير فيه ، فإذا علم تجدد الشرط أُغلب على الظن بقاء المأمور ، يكون قد اقتضى تعلق المأمور به على الشروط كلها على طريق البـــدل ، من غير اختصاص له ببعضها دون بعض .

وأما إذا لم يغلب على الظن تجدد الشرط ، ولا بقاء المأمور إلى حالة وجود الشرط الثاني ، فقد تعيّن اختصاص المأمور بالشرط الأول لعدم تحقق ما سواه [1] .

د ـ أما عن التسوية بين النهي المعلق على شرط ، والأمر المعلق على شرط : فقد أجاب الآمدي بأنه قياس في اللغة وهو باطل ، كيف وانا لانسلم أن النهي المضاف إلى الشرط يتكرر بتكرر الشرط ، بل ما اقتضاه النهي إنما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الأول ، سواء تجدد الشرط ثانياً أو لم يتجدد [2] .

مسلك ابن الحاجب والعضد

وابن الحاجب [3] وشارحه العضد ، نهجا نهج الآمدي فيما ذهب إليه من تحرير محل النزاع ، والتفريق بين ما ثبت كونه علة موجبة للحكم في نفس الأمر ، وما لم يثبت من الصفـــات أو الشروط ، وان الاتفاق

---

(١) انظر المصدر السابق : (٢٤٠/٢ ـ ٢٤١) .
(٢) انظر « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : (٢٤١/٢) .
(٣) راجع « مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشية السعد » : (٨٧/٢) .

واقع على التكرار في الأول ، وأن الخلاف في الثاني . ثم المختار عدم التكرار .

وهكذا يكون مذهب الآمدي ومن وافقه كابن الحاجب والعضد ، بارزا في تحرير محل النزاع ؛ فالشرط أو الوصف حين يكون علة يقتضي وجود الحكم بنفس الأمر ، فالتكرار واقع بالاتفاق ، وإلا فالخلاف . واعتمد هؤلاء عدم التكرار في هذه الحالة ، حين لايكون الشرط أو الوصف علة موجبة للحكم في نفس الأمر .

والذي رأيناه عند الآمدي من إتيان بحجج الآخرين ثم ردّها ، وإيراد الاعتراضات ، ثم ردها واحداً واحداً ، تابعه في أكثره ابن الحاجب وشارحه العضد[1] .

مسلك البيضاوي والاسنوي

والقاضي البيضاوي صاحب منهاج الوصول ، يرى أن الأمر المعلق على الشرط والصفة لايقتضي التكرار لفظاً ، وإنما يقتضيه قياساً : بمعنى أن التكرار لايكون بموجب اللغة ، بل يكون بمقتضى القياس .

وذلك لأن ترتيب الحكم على الوصف أو الشرط ، يفيد عليّة الشرط أو الصفة لذلك الحكم ، فيتكرر الحكم بتكرر ذلك ؛ لأن المعلول يتكرر بتكرر العلة[2] .

---

(١) انظر المصدر السابق مع الحاشية : (٢/٨٣) .

(٢) « منهاج الوصول بشرحه نهاية السول » : (٢/٤٨ — ٤٩) مع « البدخشي » . وانظر « جمع الجوامع للسبكي مع شرحه للمحلى وحاشية البناني بتقرير الشربيني » : (١/٣٨١) .

فحين نعبر بالقياس ، وأن التعليق بالوصف أو الشرط مشعر بالعلية ، فمعنى ذلك أن التكرار لم يكن من الأمر ، وإنما كان من اقتضاء تكرار المعلول بتكرر العلة .

وقد مثل البيضاوي بقوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وبقوله سبحانه : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

فترتيب الحكم في النص الأول على الشرط ، وفي الثانية على الوصف ، أفاد العلّية في الحكم ، ومن هنا جاء التكرار .

هذا وترتيب الحكم على الوصف أو الشرط ، إنما يفيد العلية إذا كان في نصوص الكتاب أو السنة ؛ لأن المعتبر تعليل الشارع . أما في كلام الناس : فليس كذلك .

ومن هنا يجيء الجواب على عدم لزوم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال : إن قمت فأنت طالق ؛ لأن وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في أحكام الله تعالى ، لأن من نصب علة لحكم ، فإنما يتكرر حكمه بتكرر علته لا حكم غيره ، فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ، قال الإسنوي :

(ألا ترى أنه لو صرّح بالتعليل فقال : أطلقها لقيامها ، لم تطلق امرأة أخرى له قامت)[1] .

---

(١) « نهاية السول مع البدخشي » : (٢/٥٠) وفي تقرير شيخ الإسلام الشربيني على حاشية البناني على شرح « جمع الجوامع » : (١/٣٨٠) يقول الصفدي : (إن الشارع إذا رتب حكماً على شرط جعله علة لذلك الحكم ، وكل —

وقد نقل الإسنوي في « نهاية السول » المذهب المذكور ـ وهو اقتضاء الأمر المعلق التكرار قياساً لا لفظاً ـ عن الإمام الرازي في « المحصول » وذكر أنه عنده المذهب المختار .

ومن هنا لم يرتض الإسنوي من الآمدي وابن الحاجب ادعاءهما الاتفاق على أن ما ثبت من الشرط أو الصفة كونه علة لوجوب الفعل المأمور به ، فإن الفعل يتكرر بتكرره ، كالزنا بالنسبة لإقامة الحد ، وأن الاختلاف كان فيما له يثبت كونه علة كالإحصان ، بدليل أن الإمام الرازي أورد الآيتين الكريمتين حين مثل بالسرقة والجنابة ، مع أنه قد ثبت التعليل بهما ، وتابعه في ذلك البيضاوي [1] .

ومن قبل رأينا أن التكرار عند الإمام الغزالي ، مردّه لقرينة أو دليل جديد يدل عليه ، لا للتعليق نفسه ، سواء أقيل : إن الشرط كالعلة والحكم يتكرر بتكرر العلة فليتكرر بتكرر الشرط ، أم قيل : إن أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرر الأسباب .

ففي الحالة الأولى : إن كانت العلة شرعية ، فلا بد من القرينة وهي التعبد بالقياس

ـ ماجعله الشارع علة لشيء يعتبر في الشرع عليته لذلك الشيء ، بخلاف تعليل غير الشارع فإنه لايلزم اعتباره فيه ووقوع الطلاق الأول إنما هو للتعليق لا للعلية فلو وقع لا علة لوقوع غيره لأن القيام ليس علة حتى يقع كلما وجد طلاق) .

(١) « منهاج البيضاوي مع نهاية السول والبدخشي » : (٢/٥٠) وانظر « مسلم الثبوت » : (١/٣٨٦ – ٣٨٧) . « الآيات البينات » لابن قاسم العبادي على شرح « جمع الجوامع » : (٢/٢٢٢) .

وفي الحالة الثانيه : جاء التكرار من دليل شرعي في كل شرط .

وفي رأينا : أن موقفاً كهذا ، لايعتبر إلا القرينة أو الدليل ، لايساعد ـ في الأصل ـ على ادعاء الاتفاق في الشكل الذي صوره الآمدي ، ووافقه عليه ابن الحاجب وشارحه العضد .

فإذا ضم هذا إلى موقف الإمام الرازي الذي اختاره القاضي البيضاوي ، كان ادعاء الاتفاق الذي أراده الآمدي محل نظر كما قال الإسنوي .

المسالك الوساطية بين الحنفية والمتكلمين

وهكذا نرى أننا في مسألة اقتضاء التكرار في الأمر المعلق بشرط أو المقيد بوصف ، سواء أشعر ذلك بالعلية أم لا : أمام ثلاثة مسالك :

الأول ـ مسلك القائلين بأن الأمر إذا علق بشرط أو قيد بوصف ، يقتضي التكرار لفظاً أي الوضع ، وهم القائلون بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار ، بل قولهم هنا يكون بالأولى ، ثم الفئة من الحنفية التي ذكرها البزدوي ثم لم ينف ذلك عنها . وذكرها السرخسي ونفى ذلك عنها . وتابع البزدوي في ذلك من تابعه من المتأخرين كما أسلفنا الحديث عنهم ، حيث يقولون : وقال بعض علمائنا يقتضي التكرار إذا علق بشرط أو قيد بوصف [1] .

الثاني ـ مسلك القائلين بعدم التكرار ، سواء أشعر التعليق بالعلّية أم [2] .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٢٩٧ ج ٢) .

(٢) لقد نقلنا من قبل أن الإسنوي في « نهاية السول » : (٢/٥٠) لم يرتض من الآمدي وابن الحاجب ادعاءهما الاتفاق على أن ما ثبت من الشرط أو الصفة كونه علة لوجوب الفعل المأمور به فإن الفعل يتكرر بتكرره : ـ

الثالث ـ مسلك الجمهرة من الحنفية والمتكلمين الذين يقولون بعـدم التكرار من الصيغة نفسها ، ويردّون التكرار إلى ما هو غير التعليق بالشرط ، أو التقييد بالوصف .

أ ـ فالبزدوي والسرخسي ومن وراءهما من الحنفية يردون التكرار في نصوص الكتـاب والسنة إلى الأسباب ؛ فوجوب الأداء إنما يتكرر بتجدد الأسباب لا بالتعليق بالشرط ، أو التقييـد بالوصف ، حتى إذا لم يكن الشرط أو الوصف سبباً لايدل الكلام على التكرار المشروط لتكرر الشرط ، لأن وجود الشرط لايقتضي وجود المشروط ، بخلاف السبب ، فإن وجوده يقتضي وجود المسبب[1] .

والمتكلمون يصرحون برد التكرار إلى تجدد العلل ، حيث أن تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول .

غير انهم قد اختلفت تعبيراتهم ؛ فالشيرازي ينفي التكرار ويدافع عن رأيه بما يشبه دفاع السرخسي عن الحنفية . والآمدي وابن الحاجب وابن قدامة وابن السبكي والمحلى والبناني والعبادي ، يرون التكرار إن

ـ كائنا لإقامة الحد واعتبارها الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان ، بدليل أن الإمام الرازي أورد آيتي السرقة والجنابة مع أنه قد ثبت التعليل بها . وقال صاحب « مسلم الثبوت » : (٣٦٨/١) : (فدعوى الإجماع في العلة كما في المختصر وغيره غلط) . وقال هناك صاحب « فواتح الرحموت » : (بعد ثبوت تحقق الخلاف على ما نحو ما حكى المصنف انتفى الإجماع قطعاً ، لكن يبعد كل البعد إنكار الحكم بعد ثبوت علية العلة إلا من منكري القياس مطلقاً) فكأنه يقف موقف المستغرب لهذا القول إلا إذا كان أصحابه من الظاهرية .

(١) « مذكرات في أصول الفقه » لأحمد فهمي أبي سنة : (ص ١٥٧) .

أشعر التعليق أو التقييد بالعلية . ويعبر البيضاوي ومن بعده الإسنوي تبعاً للامام الرازي في « المحصول » بأن التعليق أو التقييد يقتضي التكرار قياساً لا لفظاً . غير أن الامام الغزالي كما رأينا ، ينفرد بأن مرد التكرار إلى العلة لايقتضي أنها وحدها ، وإنما معها قرينة اعتبار الشرع للعلة الشرعية ، وأنا متعبدون بها .

أما العلة العقلية : فهي وإن كانت موجبة لذاتها ، فإنه لايعقل وجود ذاتها دون المعلول .

أما إذا أردنا تكرار أوامر الشرع إلى الأسباب ، فليس ذلك من وضع اللغة ، بل بدليل شرعي في كل شرط .

وهكذا تتضح معالم الخلاف بين القائلين بالتكرار ، وبين الجمهرة التي لاتقول به .

فأولئك يقولون : إن الأمر المطلق يقتضي التكرار لفظاً - أي بوضع اللغة - وإذا علق أو قيد اقتضى التكرار بالأولى .

وهؤلاء لايقولون بذلك ، على اختلاف طرائقهم في التعبير للوصول إلى تقرير الحقيقة التي يريدون .

فإذا كان الإمام الغزالي ، يرى أن العلة ليست وحدها - عندما تتجدد - عاملَ التكرار في وجوب أداء أوامر الشرع ، بل هناك القرينة وهي اعتبار الشرع للعلة وأنا متعبدون بها ، فأحسب أن التعبد بالعلة هو الأساس الذي قام عليه قول من ذكروا مسألة الاشعار بالعلية : لأن الشرع فعلاً هو الذي أعطى للعلة هذه القيمة ؛ ففيما عدا الظاهرية تقريباً ، ترى الجمهور على اعتبار العلة ؛ لما قام لديهم من أدلة الشرع على اعتبارها .

قال صاحب فواتح الرحموت : (لكن يبعد كل البعد إنكار الحكم بعد ثبوت علية العلة إلا من منكري القياس مطلقاً)[1] .

وإذا تقرر ذلك كان القول بالعلة الشرعية ، أو بالعلة ومعها القرينة ، لايحمن خلافاً في الجوهر ، وإنما هو خلاف لفظي .

أما القول بالأسباب : فقد رأى بعض الأصوليين كما مرّ ، أن المراد بالأسباب هنا العلل[2] ومن أولى من اتباع أبي حنيفة بالقول بالعلة والقياس . ولعل الخلاف في الفروع الناشئة عن هذا الأصل ، مرده مقدار تقييم كل من الفرقاء لارتباط الحكم بتلك العلة أو ذلك السبب ، وتقدير العلاقة بينهما ومقدار اعتبار النسبة بين الحكم وما علق به الأمر من شرط أو قيد به من وصف ... الخ .

ما نخلص إليه من نتائج ورأينا في الموضوع

وهكذا نخلص بعد ما تقدم إلى النتائج التالية :

١ ـ ان الجمهور النافين للتكرار باعتبار الصيغة ، يريدون أنها غير موضوعة له[3] .

٢ ـ القول برد التكرار إلى العلة قائم على اعتبار الشرع لها .

٣ ـ المراد بالأسباب فيمن رد التكرار إلى تجددها ، هو العلل ، كما نقلنا عن صاحب « المرآة » وإنما الاختلاف في الاصطلاح ، بل إن صاحب « فواتح الرحموت » جاء بالمسألة على الشكل التالي :

---

(١) انظر « فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت » : (٣٨٧/١) .

(٢) انظر ما تقدم (ص ٣٢١ ج٢) .

(٣) انظر « مسلم الثبوت مع المستصفى » : (٣٨٧/١) .

(صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة ، قيل : للتكرار مطلقاً ، وقيل : ليس له مطلقاً ، فإن كان علة فهو يتكرر بتكررها . والحق نعم يتكرر وقيل : لا)[1] .

وعلى هذا : فإننا نختار أن الأمر إذا علق على علة ثابتة عليتها بالدليل وجب تكرار الفعل بتكرر العلة ، فما ثبتت عليته كالزنى في قوله تعالى : « والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، وكالسرقة في قوله سبحانه : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، وكالجنابة في قوله جل ثناؤه : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » فهو واضح وليس محل نزاع - كما قال العضد - أما في غير هذه الحال فنرى أن التكرار لايثبت إلا بدليل خاص ، يهدينا إلى ذلك أن الحج لم يتكرر بتكرر الاستطاعة فالمطلوب أداؤه مرة واحدة ولو وجدت الاستطاعة بعدها لم يجب وأمثال ذلك كثيرة[2] .

موقع القول بالتكرار عند التعليق في طريقتي الحنفية والمتكلمين

قد يكون من الخير بعد الجولة مع مسالك العلماء في التكرار عند التعليق ، أن نبيّن موقع هذا القول في طريقتي الحنفية والمتكلمين وذلك بالكشف عن نقطتين اثنتين :

الأولى -- أن القول بالتكرار عند التعليق اعتبره الحنفية مذهباً قائماً بذاته وناقشوه على هذا الأساس ، سواء أكان هنالك اعتراف بوجود جماعة من الحنفية يقولون به ، أم لم يكن . واعتباره مذهباً قائماً بذاته نراه

---

(١) راجع « المرآة » : (١/٣٦٨) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/٨٣) .

عند القاضي الدبوسي في « التقويم » [1] كما نراه عند فخر الإسلام البزدوي [2] ، وشمس الأئمة السرخسي [3] .

غير أن شمس الأئمة السرخسي يقرر - كما أسلفنا من قبل - أن الصحيح عنده كون التكرار عنـــد التعليق ليس بمذهب لعلماء الحنفية رحمهم الله [4] .

أما المتكلمون : فقد لايتضح من آثارهم اعتبار هذا القول عند جميعهم على أنه مذهب قائم بذاته .

فالبعض اعتبروه مذهباً قائماً بذاته كما نرى عند أبي إسحاق الشيرازي [5] بينما نرى الغزالي يكتفي بأن يجعل من هذا القول مسألة مختصة بالقائلية بأن الأمر ليس للتكرار ، الذين اختلفت مسالكهم في الحكم عليها [6] .

ونسير مع الزمن قليلاً ، لنرى الآمدي بعد الغزالي يفرد لهذا القول مسألة خاصة من مسائل الأمر هي « المسألة الرابعة » [7] .

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١٢٣/١) فما بعدها .

(٢) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١٢٢/١ - ١٢٤) .

(٣) راجع « أصول السرخسي » : (٢٠/١ - ٢١) .

(٤) انظر المصدر السابق : (٢٠/١) .

(٥) راجع « اللمع » للشيرازي : (ص ٨) فما بعدها .

(٦) انظر « المستصفى » : (٧/٢) .

(٧) قال تحت هذه المسألة : (الأمر المعلق بشرط كقوله : « إذا زالت الشمس فصلوا » أو صفة كقوله : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرر الشرط أو الصفة أولا ... ؟) انظر « الإحكام » : (٢٢٥/٢ - ٢٣٥) .

الثانية – يلاحظ أن الحنفية والمتكلمين كانوا في عرضهم للمسألة يعتبرون أن الأمر المعلّق بشرط أو المقيّد بصفة ليس قسيماً للأمر المطلق، فالأمر المطلق في هذا المجال هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة، سواء أكان معلقاً بشرط أو مؤقتاً بوقت، أو مخصوصاً بوصف، أو مجرداً عن جميع ذلك. وقد ظهر هذا في ثنايا حديثنا عن مسالكهم فيما أسلفنا من القول[1].

موقف بدران من ابن قدامة ورأينا في ذلك

لم يكن لابن قدامة مسلك جديد من النسبة بين الأمر المعلق إلى الأمر المطلق، وأن الأمر المعلّق بشرط أو المقيد بوصف ليس قسيماً للأمر المطلق، وأن الأمر العريّ عن القرائن ليس هو العريّ عن تعليق بشرط أو تقييد بصفة، وكان واضحاً من كلامه أن آراء العلماء من اقتضاء التكرار أو عدمه في الأمر، واقتضائه إن كان الأمر معلقاً بشرط ... كلها ترد على الأمر المطلق، أي العري عن قرينة المرة أو التكرار[2].

غير أن الشارح لم يعجبه مسلك ابن قدامة في جعله القول بالتكرار عند التعليق بالشرط ينسلك في ظل الأمر المطلق؛ فقد قرر أن (هذا القول ليس من الأقوال التي يصح دخولها تحت فرض المسألة لأن المسألة مفروضة في أن الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم لا؟ والمقترن بالشرط

---

(١) انظر «التوضيح مع التلويح»: (١٥٩/١) «جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشية البناني»: (٣٨٠/١).

(٢) راجع «روضة الناظر لابن قدامة مع شرحه نزهة الخاطر العاطر» لعبد القادر بدران: (٧٨/٢) فما بعدها.

ليس مطلقاً فالتكرار فيه لقرينة الشرط لا لكونه أمراً)[1] .

ونحن نتفق مع الشيخ بدران رحمه الله في نقده لابن قدامة ، لأن مسلك ابن قدامة هو المسلك السليم حين لم يجعل التعليق بالشرط مقيداً للأمر ، وكان صنيعه في هذا صنيع كل من سلفه ممن كتبوا حول هذه القضية واعتبروا المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة ، كما ذكرنا من قبل .

ولقد أوضح التفتازاني هذه النقطة ، حين قرر أن المراد بالأمر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة ، سواء كان مؤقتاً بوقت ، أو معلقاً بشرط ، أو مخصوصاً بوصف ، أو مجرداً عن جميع ذلك[2] .

وكان جواب التفتازاني رحمه الله ، على اشكال قد يرد ، كما أورده بعد أمد شارح « روضة الناظر » لابن قدامة .

---

(١) انظر « نزهة الخاطر العاطر » : (٧٩/٢) وقد تحكم رحمه الله بكلام المصنف فعرف المطلق كما يريد هو لا كما أراد المصنف ففي (٧٨/٢) قال ابن قدامة : (الأمر المطلق لايقتضي التكرار ...) الخ فقال هو : — أعني الشارح — (الأمر المطلق أي غير المقيد بالمرة ولا بالتكرار ولا بصفة ولا بشرط) .

(٢) قال التفتازاني : (فإن قلت : الكلام في الأمر المطلق ، والمعلق بشرط أو وصف مقيد ، فلا يكون مما نحن فيه ، وحينئذ لا معنى لقوله ـ يعني صدر الشريعة : لا لمطلق الأمر ، لأن الخصم لم يدع أنه لمطلق الأمر بل المقيد بشرط أو وصف ، قلت : قد سبق أن المراد بالأمر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان مؤقتاً بوقت أو معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف أو مجرداً عن جميع ذلك وحينئذ لا إشكال) .

والجلال المحلي في شرحه على « جمع الجوامع » لابن السبكي ، قال في معرض الحديث عن الأمر المعلق بشرط أو صفة : (ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة ، فإن لم يعلق الأمر فالمرة ، ويحمل على التكرار بقرينة)[1] . فالحج قد علق بالاستطاعة في قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » .

فعلى مذهب التكرار بالأمر المعلق بالشرط والصفة ، يتكرر الحج بتكرر الاستطاعة ، لأن الآية على تقدير : من استطاع فليحج . أو ليحج المستطيع . ولكن قول الرسول ﷺ : « بل للأبد » جواباً للأقرع بن حابس أو غيره حسب الروايات - كما مر - كان قرينة دالة على المرة[2] .

ذلك لأن السائل قال : « ألعامنا هذا أم إلى الأبد » ؟

وبهذا يتضح صواب ما ذهب إليه شيخ الاسلام ابن قدامة رحمه الله حين لم يخرج عما أراده القوم ، واصطلحوا عليه ، وأحاطوه بسياج من الأدلة والبراهين ، فهو لم يعتبر الشرط قرينة من القرائن ، ولذا أدرج مذهب التعليق تحت الأمر المطلق ؛ لأن المراد بالأمر المطلق : العري عن قرينة المرة أو التكرار ، لا العري حتى عن التعليق بشرط أو صفة ، كما أراد الشيخ بدران ، وحكم عليه بأنه أدخل تحت فرض المسألة قولاً ليس من الأقوال التي يصح دخوله تحتها .

---

(١) « شرح جمع الجوامع مع حاشية البناني وتقرير الشربيني » : (١/٣٨٠) .

(٢) انظر « حاشية البناني على شرح جمع الجوامع » : (١/٣٨٠) .

وقد عرّف الشيخ بدران المطلق كما يريد ، فجعله العرى عن قرينة المرة ، والتكرار ، والشرط ، والصفة[1] وأراد أن يحاسب المصنف على نتيجة هذا التعريف ، بينما كان المصنف متسق الخطا ، ومنسجماً كل الانسجام مع طريقة من قبله ، حين أتى بمذهب التعليق تحت الأمر المطلق وهو - كما يرى - العريُ عن قرينة الأمر والتكرار .



(١) انظر « نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر » : (١/ ٧٨) فما بعدها .

المطلب السادس

دلالة الأمر على المجال الزمني لفعل المأمور به

كما عني العلماء ببحث دلالة الأمر على الوجوب أو غيره، وبحث دلالته على الوحدة أو الكثرة، عنوا أيضاً بتحديد المجال الزمني الذي يخرج فيه المكلف من عهدة الامتثال في الإتيان بما أمر به .

واقتضاهم ذلك أن يبحثوا في دلالة الأمر من هذه الناحية . وهل هي الأداء على الفور، ومعنى ذلك أن على المكلف المبادرة بالامتثال دون تأخير .

أم هي على التراخي، وعندها يكون في وسعه أن لايبادر على الفور ؟

أما القائلون بأن الامر المطلق يقتضي التكرار ؛ فهم قائلون بأنه يقتضي الفور ضرورة ؛ لأن القول بالتكرار يلزم منه استغراق الأوقات بالفعل المأمور به مرة بعد أخرى، وعليه فلا بد من المبادرة .

وقد احتج هؤلاء للفور بما احتجوا به للتكرار [1] . وما قيل في رد اقتضاء التكرار، يقال في رد اقتضاء الفور [2] .

---

(١) انظر ما سلف (٣٠٠ ج٢) فما بعدها .

(٢) انظر ما سلف (٣٠١ ج٢) فما بعدها .

أما من عدا القائلين بالتكرار : فقد فرقوا بين الأمر المقيد بوقت ، والأمر غير المقيد بوقت .

أ ـ فإذا كان الأمر مقيداً بوقت يفوت الأداء بفواته ؛ كالأمر بالصلوات الخمس ، فلا خلاف في أن دلالة الأمر في هذه الحال هي وجوب أداء الفعل في وقته .

ب ـ أما إذا لم يكن مقيداً بوقت ؛ كالأمر بالكفارات ، وقضاء ما فات من الصوم والصلاة ، فقد اختلفت أنظار العلماء فيه .

١ ـ فقال قوم : إن الأمر في هذه الحال لايدل على الفور ، ولا على التراخي ـ على اختلاف في التعبير عن ذلك ـ بل يدل على مطلق الفعل . أما الفور أو التراخي فيكون بالقرينة .

وعلى هذا يكون من الجائز للمكلف تأخير المطلوب منه بالأمر ، على وجه لايفوت به ، وفي هذه الحال لايكون آثماً .

هذا من ناحية الخروج عن العهدة ، أما من ناحية الفضيلة : فالأولى في حقه المسارعة إلى الامتثال ، والمبادرة إلى الفعل بمجرد التمكن ، عملاً بعموم الأدلة الداعية إلى السباق في الخير ، والبدار إلى اغتنام فرصه ومناسباته ، كقوله تعالى : « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين »[1] وقوله : « ولكل وجهة هو موليها

---

(١) « سورة آل عمران : ١٣٣ » قال الزمخشري : (ومعنى المسارعة إلى المغفرة والجنة الإقبال على ما يستحقان به) وقال الشوكاني : (أي سارعوا إلى ما يوجب المغفرة من الطاعات) « الكشاف » : (٢١٩/١) « تفسير فتح القدير » : (٣٤٨/١) وانظر « تفسير الطبري » : (٢٠٧/٧) .

فاستبقوا الخيرات [1] ».

وهذا هو الصحيح عند الحنفية [2]. وعزي إلى الشافعي وأصحابه. قال العضد متابعاً ابن الحاجب الذي قرر ذلك: (روي عن الشافعي مثل ما اخترناه في كونه للتكرار، وهو أنه لايدل على الفور ولا على التراخي، بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزئاً [3]. واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب، وهو ما جنح إليه التلمساني في « مفتاح الوصول »، وقال به البيضاوي في « المنهاج » [4].

ويبدو أن نسبة هذا المذهب إلى أبي حنيفة والشافعي، إنما كانت استنتاجاً من فروعهما في الأحكام، فقد قال ابن برهان [5]: (لم ينقل

---

(١) « سورة البقرة : ١٤٨ » روى أبو جعفر الطبري عن الربيع : « فاستبقوا الخيرات » فسارعوا في الخيرات. وذلك ما قرره أبو جعفر حين قال : (« فاستبقوا » فبادروا وسارعوا من « الاستباق » وهو المبادرة والإسراع) « تفسير الطبري » : (١٩٦/٣).

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (٢٦/١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١٥/١ — ٣١٦).

(٣) راجع « البرهان » لإمام الحرمين : (٤٨/١/أ) مخطوطة دار الكتب المصرية، « المستصفى » : (٢/٢ — ٣)، « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٨١/٢ — ٨٢).

(٤) راجع « البرهان » : (٤٨/١/أ) « مفتاح الوصول » : (ص ١٨) « المنهاج » مع شرحه للإسنوي : (٢٧٥/١).

(٥) هو أحمد بن علي بن محمد الوكيل المعروف بابن برهان، من علماء الشافعية في الفقه والأصول والحديث، كان حنبلي المذهب ثم انتقل إلى مذهب ـ

عن الشافعي وأبي حنيفة نص ، وإنما فروعها تدل على ذلك)[1] . وذلك أيضاً ما ذكره إمام الحرمين بالنسبة للشافعي فقد جاء في « البرهان » : (وذهب ذاهبون إلى أن مقتضاها — يعني صيغة الأمر — الامتثال مقدماً أو مؤخراً وهذا منسوب إلى الشافعي وأصحابه ، وهو الأليق بتفريعاته في الفقه ، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول)[2] .

٣ - وقيل : يوجب الفور في أول أوقات الإمكان ، فالواجب على المكلف امتثال المأمور به عقيب ورود الأمر ، فلو تأخر في ذلك عد عاصياً لأنه لم يخرج عن العهدة بالفورية .

وهذا المذهب — كما جاء في « التقرير والتحبير » — معزو إلى المالكية وبعض الشافعية والحنابلة وبعض الحنفية ، حيث صرح البزدوي والسرخسي بأنه مذهب أبي الحسن الكرخي[3] ، وهو ما ذكره أيضاً الشوكاني في « إرشاد الفحول »[4] .

على أنا أشرنا آنفاً إلى ابن الحاجب — وهو من المالكية — اختار

— الشافعي ، تفقه على الشاشي والكيا الطبري وأضرابهما ، درس بالنظامية شهراً واحداً وعزل ، من مصنفاته : « البسيط ، الوسيط ، الأوسط ، الوجيز » في أصول الفقه .

(١) راجع « التقرير والتحبير » : (٣١٦/١) ، « إرشاد الفحول » : (ص ٩٤) مطبعة السعادة .

(٢) انظر « البرهان » : (١/لوحة ٤٨/أ) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٣) راجع « التقرير والتحبير » : (٣١٦/١) .

(٤) انظر (ص ٩٤) من « إرشاد الفحول » .

المذهب الأول وهو دلالة الأمر على مطلق الفعل واعتبره هو الصحيح ، وجرى في بحثه على الاستدلال له والرد على أدلة الآخرين [1] .

ثم إن التلمساني ـ من المالكية أيضاً ـ اعتبر المذهب الأول هو ما جرى عليه المحققون [2] .

وممن قال بالفور : الإباضية . قال السالمي : (ونسب القول بالفور في الأمر المطلق إلى كثير من فقهاء قومنا ، وكثير من متكلميهم ، وهو ظاهر كلام ابن بركة حيث أوجب تعجيل الحج عند الإمكان) [3] .

أما الزيدية : فمنهم من قال بالفور ومنهم من قال بالتراخي [4] .

رأينا في نسبة الفور إلى الحنفية

نسب القول بالفور إلى الحنفية في بعض كتب الشافعية ، كما نرى عند القاضي البيضاوي والإسنوي ، قال البيضاوي : (الأمر المطلق لايفيد الفور خلافاً للحنفية) وقال الإسنوي عند تعداد المذاهب التي ذكرها صاحب « المنهاج » : (الثاني : أنه يفيد الفور وجوباً وهو مذهب الحنفية غير أن الواقع يهدي إلى أن القول بالفور ، هو مذهب بعض الحنفية ومنهم الكرخي كما صرح بذلك البزدوي والسرخسي) [5] .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/٨١ ـ ٨٢) .

(٢) راجع « مفتاح الوصول » : (ص ١٨) .

(٣) راجع « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي : (١/٤٦) .

(٤) راجع « الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية » لابن الوزير : (ص ٥٣ ـ ٥٥) .

(٥) راجع « المنهاج مع نهاية السول » : (١/٢٧٥) .

ولو رجعنا إلى البزدوي والسرخسي ومن تابعهما ، وجدنا أن الصحيح عندهم هو المذهب الأول الذي يرى أن الأمر المطلق لايقتضي فوراً ولا تراخياً ، وإنما هو لمجرد الطلب ، وهو ما ذكرناه حين عرضنا لأصحاب هذا المذهب [1] وذلك ما نراه عند صدر الشريعة في « التوضيح » ومما بيّن التفتازاني في حاشيته « التلويح » أنه المختار حيث قال : (والمختار أنه لايدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة) [2] . وقد

---

(١) راجع « البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢٥٤/١) « أصول السرخسي » : (٢٦/١) فما بعدها .

(٢) واجع « التوضيح مع التلويح » : (٢٠٢/١) هذا : وقد اختلف التعبير عن المذهب فعبر عنه قوم بالتراخي بمعنى عدم التقييد بالحال ، وعبر صدر الشريعة بالتراخي وأراد به ما هو أعم من الفور وغيره ، وابن الهمام كما سنرى كان واضحاً كالتفتازاني فعبر بمجرد الطلب ، وعند كلام صدر الشريعة حرر التفتازاني المسألة بما يشير أن التعابير مختلفة ولكن المراد أن الأمر المطلق ليس على الفور ولا على التراخي الذي هو مقابل الفور ، بل هو لمجرد الطلب ولا يدل على أحدهما إلا بقرينة ، ونحن نورد تحقيق التفتازاني فيما يلي . قال رحمه الله : (والصحيح من مذهب علماء الحنفية أنه للتراخي إلا أن مرادهم بالتراخي عدم التقيد بالحال ، واصطلح المصنف ، يعني صدر الشريعة ، على أن المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال ، فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره . وذلك لأنه لما استدل على كون مطلق الأمر للتراخي بأن الأمر جاء للفور وجاء للتراخي ، فلا يثبت الفور إلا بالقرينة ، فعند الإطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الأمر ، كان لمعارض أن يقول : جاء للفور وللتراخي فلايثبت التراخي إلا بقرينة ، فعند ـــ

صرح به الكمال بن الهمام في التحرير حين أبان أن الأمر غير المقيد بوقت هو لمجرد الطلب فيجوز التأخير ، وجاء ابن أمير الحاج فقرر في شرحه لكلام ابن الهمام أن التأخير يجوز على وجه لايفوت المأمور به أصلاً وأن البدار به يجوز ثم قال : (وهو الصحيح عند الحنفية)[1] .

على أنه يبدو من تعبير التفتازاني بالمختار ، وتعبير ابن أمير الحاج بالصحيح أنهم لايغفلون أن هنالك من يقول بالفور من الحنفية كما أشرنا من قبل ـ وهو ما صرح به صاحب التقرير والتحبير فيما بعد من أن القول بالفور معزو إلى البعض منهم ، ولكنه قول خارج على الصحيح وخارج على المختار عند أهل المذهب .

وهكذا يظهر لنا أن الإطلاق في نسبة القول بالفور إلى الحنفية دون إيضاح أن المختار أو الصحيح عندهم غير ذلك ، لايتسق مع المحرر في كتبهم ، وعلى ذلك فمن الخير إذا كان هنالك اختلاف بين الشافعية والحنفية مثلاً في بعض الفروع ؛ أن لانردّه إلى اختلافهم في الفور والتراخي ، وإنما إلى تقديم القرينة التي صرفت الأمر المطلق عن مجرد الطلب ، إلى

بينهما يثبت الفور ، فدفعها المصنف رحمه الله بأن الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي فإنه عدم أصلي ، فصار ما ذكره موافقاً لما هو المختار من أن مطلق الأمر ليس على الفور ، فلا دلالة للأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة) « التلويح » : (٢٠٢/١) .

(١) راجع « التقرير والتحبير » : (٣١٦/١) .

غيره عند كل فريق[1] مثلما جرى في أختلافهم بشأن الحج : فهو واجب على الفور عند الحنفية ، وعلى التراخي عند الشافعية كما سيأتي .

مسلك القائلين بمجرد الطلب

أ ـ استدل القائلون بأن الأمر لمجرد الطلب دون فور أو تراخ إلا بقرينة ، بما استدلوا به على أنه لايدل على الوحدة أو الكثرة إلا بقرينة ؛ وهو ما ثبت لديهم من إطباق أهل العربية على أن صيغة الأمر لا دلالة لها على الطلب دون خصوص زمان ، أما خصوص المطلوب فعله فهو من المادة ، ولا دلالة لها إلا على مجرد الفعل ، فحصل من مجموع الصيغة والمادة أن تمام مدلول الصيغة والمادة هو طلب الفعل دون تقييد بالفور أو التراخي .

وإذا كان مدلول الأمر هو طلب حقيقة الفعل : فالفور والتراخي أمران خارجان عن الحقيقة (إذ هما من صفات الفعل فلا دلالة للأمر عليها ، وإنما يفهم ذلك بالقرائن ، فلا بد من جعلها حقيقة في القدر المشترك بين الفور والتراخي .

والموضوع لإفادة القدر المشترك بين القسمين ، لايكون فيه اشعار بخصوصية أحدهما على التعيين ، لأن تلك الخصوصية ـ كما يقولون ـ مغايرة لمسمى اللفظ ، وغير لازمة .

---

(١) راجع « السرخسي في الأصول » : (٢٦/١) والزنجاني في « تخريج الفروع على الأصول » : (ص ٤٠ — ٤١) حيث نسب السرخسي القول بالفورية إلى الشافعي استنتاجاً من كلام له في الأم ، ونسبه الزنجاني إلى مذهب الشافعي دون بيان أي اتجاه آخر في المذهب ، وفرع على ذلك عدداً من المسائل . وانظر تعليقنا على هذا في (ص ٤١) من « تخريج الفروع على الأصول » .

وهكذا يثبت لدينا أن اللفظ في الأمر ، لا إشعار له بخصوص كونه فوراً ، ولا بخصوص كونه تراخياً[1] . قال التلمساني في « مفتاح الوصول »: (والمحققون من الأصوليين يرون أن الأمر المطلق لايقتضي فوراً ولا تراخياً ، لأنه تارة يتقيد بالفور كما إذا قال لعبده : « سافر الآن » فإنه يقتضي الفور ، وتارة يتقيد بالتراخي كما إذا قال له : « سافر رأس الشهر » فإنه يقتضي التراخي ، فإذا أمره بأمر مطلق من غير تقييد بفور ولا بتراخ ، فإنه يكون محتملاً لهما ، وما كان محتملاً لشيئين ، فلا يكون مقتضياً لواحد منهما بعينه)[2] .

ب ـ ومما استدلوا به أنه لو قال والد لولده : افعل هذا الفعل الآن ، أو افعل هذا الفعل غداً ، لم يكن متناقضاً في الحالتين وكان ذلك مقبولاً منه ، ولو كان الأمر مقتضياً للفور لكان لفظ « الآن » في الأول لغواً ، ولفظ « غداً » في الثاني نقضاً لمعناه[3] .

---

(١) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١/٢٥٤) وانظر « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٨٤) .

(٢) انظر « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ١٨) .

(٣) ومما استدل به أيضاً ـ كما يذكر الشوكاني ـ أن أهل اللغة قالوا : لافرق بين قولنا : « تفعل » وبين قولنا : « افعل » إلا أن الأول خبر ، والثاني إنشاء ، ولكن قولنا « تفعل » لا إشعار له بشيء من الأوقات ، فانه يكفي في صدقه الإتيان به في أي وقت كان ، فكذلك الأمر ، وإلا لكان بينهما فرق سوى كون أحدهما خبراً والثاني إنشاء . انظر « إرشاد الفحول » : (ص ٩٤) .

مسلك القائلين بالفور

أ ـ جاء فيما استدل به أهل هذا المذهب أن كل مخبر بكلام خبري : كالقائل : زيد قائم ، وعمرو في الدار ، وكل منشيء : كالقائل : بعت فلاناً ، وهي طالق : فإنما يقصد الزمان الحاضر عند الاطلاق عن القرائن حتى يكون موجداً للبيع والطلاق بما ذكر ، فكذلك الأمر ، إلحاقاً له بالأعم الأغلب . والجامع بينه وبين الخبر : أن كلا منهما من أقسام الكلام ، وبينه وبين سائر الانشاءات التي يقصد بها الحاضر ، كون كل منهما إنشاء[1] .

ولم يسلم هذا الدليل لأصحابه ، وذلك لسببين :

أولهما : أنه قياس في اللغة ، لأن فيما قالوه قياساً للأمر في إفادته للفور على غيره من الخبر والإنشاء . والقياس في اللغة ـ كما هو معلوم ـ غير جائز .

الثاني : أن الأمر يفترق عن غيره من الخبر والانشاء ، وذلك أن الأمر فيه دلالة على الاستقبال قطعاً ، فلا يمكن توجهه إلى الحال ، لأن الحاصل لا يطلب ، والاستقبال الذي يتوجه إليه الأمر ؛ إما المطلق وإما الأقرب إلى الحال ، وكلاهما في حيز الاحتمال ، فلا يصار إليه إلا الدليل.

وهكذا يكون ما قالوه قياساً في اللغة وهو غير جائز فيما لو كان الأمر غير مختلف الحكم مع ما قيس عليه ، فكيف والمقيس مع المقيس عليه مفترقان[2] ؟

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٨٤ ـ ٨٥) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣١٦) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/٨٤ ـ ٨٥) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣١٦) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٤) .

ب ـ ومما استدلوا به أيضاً أن النهي يفيد الفور ، فكذا الامر ، والجامع بينهما أن كلاً منهما طلب .

وقد وقعوا في هذا الدليل بما وقعوا في سابقه من القياس في اللغة وهو غير جائز .

ثم إن الفور ضروري في النهي ، لان المطلوب في النهي ـ كما أشرنا في مبحث التكرار ـ الترك باستمرار ، والمطلوب في الامر ليس كذلك[1] .

وأيضاً : فإن الامتثال بترك المنهي عنه هو المطلوب بالنهي ، وترك المنهي عنه لا يتحقق إلا بأن يكون الترك في كل الاوقات ، لا أن النهي يفيد الفور ؛ فالفور ضروري في الامتثال للنهي ، وليس هو المدلول للنهي[2] .

حـ ـ ولقد رأى القائلون بالفور في ذم إبليس على ترك المبادرة بالسجود حين أمر فلم يفعل ، دليلاً على مايريدون . وبيان ذاك أن الله تعالى ذم إبليس بقوله : « ما منعكَ أن لاتسجُدَ إذ أمرتُكَ » والذم إنما كان بسبب عدم المبادرة فدل ذلك على أن الفور هو مدلول الأمر ، وإلا لم يكن هنالك مجال لذم إبليس على عدم مبادرته بالسجود[3] .

وقد يسلم هذا الدليل لأصحابه ، لو أن الأمر مطلق غير مقيد بوقت

---

(١) انظر ماسلف (ص ٥٠ ج٢) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٨٤/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١٦/١) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٤) .

(٣) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٨٤/٢) .

معين ، ولكن السجود المطلوب ، كان بوقت معين هو وقت تسوية آدم ونفخ الروح فيه ، حيث قال جل ذكره : « فإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ منْ روحي فَقَعُوا لهُ ساجدينَ » . وقد امتثل الملائكة فسجدوا ، وفوَّت إبليس الامتثال ، فلم يسجد في هذا الوقت الذي عُيِّن للسجود ، فجاء الذم من ترك الامتثال في ذلك الوقت المعين . قال ابن أمير الحاج (فامتناع تأخير السجود عن زمان التسوية والنفخ ، مستفاد من امتناع تأخير المظروف عن ظرفه الزماني لا من مجرد الأمر)[1] .

د ـ ونسير مع القائلين بالفور لنراهم يستدلون أيضاً بقوله تعالى : « وسارِعوا إلى مغفرةٍ من ربكُمْ »[2] ، وقوله جل ثناؤه « فاستبِقوا الخيراتِ »[3] ووجه الاستدلال أن المقصود بالمغفرة في النص الأول سببها ، وهو فعل المأمور به ، لأن المغفرة نفسها ليست من مقدور العبد .

فيكون في الآية ، أمر بالمسارعة إلى الطاعة والامتثال ، بفعل المأمور به ، وذلك بفعل الخيرات التي جاء الأمر باستباقها في النص الثاني ، وعلى هذا فمن الواجب المسارعة إلى هذا الخير واستباقه ، وإنما يتحقق ذلك بفعل المأمور به على وجه الفور[4] .

---

(١) راجع « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (٣١٧/١) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٣٤٦ ج٢) .

(٣) انظر ما سلف (٣٤٧ ج٢) .

(٤) راجع « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد » : (٨٤/٢) « الإحكام » لابن حزم : (٤٥/٣) « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي : (٤٦/١) .

غير أن الآخرين يحملون الأمر بالمسارعة والاستباق في الآيتين على الأفضلية ، لا على الوجوب ، وقالوا من ذلك : إنه لو حمل الأمر على الوجوب هنا لوجب الفور ، فلم يكن هناك مسارعة ولا استباق ؛ لأنهما إنما يتصوران حيث يكون في المأمور به فسحة وتوسع ، لا أن يكون فيه ضيق وتقييد[1] ، وكما ذكر القاضي العضد : (لا يقال لمن قيل له : صم غداً ، فصام ، أنه سارع إليه أو استبق)[2] .

هذه هي أهم الأدلة التي جاء بها القائلون بأن الأمر المطلق يقتضي الفور ، وقد رأيت ، كيف أن أهل المذهب الأول قد أوردوا على كل منها ما منع الاستدلال به ، أو أضعفه على الاقل .

رأينا في الموضوع

هذا : وقد ظهر مما تقدم أن السلك الذي ينتظم الاتجاه في مسألة دلالة الأمر على الوحدة أو التكرار ، كما ينتظم الاتجاه في مسألة دلالته على الفور أو التراخي ، إنما هو كون الأمر لمجرد الطلب – كما ثبت لدى الجمهور – وأن الوحدة والتكرار ، والفور والتراخي ، أمور خارجة صالحة لأن يقيد بها عن طريق القرائن .

ولذا فإننا نميل في مسألة الفور والتراخي ، إلى ما اعتبر المذهب المختار عند الحنفية والصحيح عند الشافعية ومن معهم ؛ وهو أن الأمر المجرد لا يدل على فور أو تراخ ، وإنما يدل على مطلق الطلب ؛ لأنه ليس في لفظ الأمر المجرد عن القرينة ما يقتضي وجوب التعجيل بفعل المأمور به ، ولا مايقتضي

---

(١) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » (٣١٧/١) .
(٢) راجع « العضد على مختصر المنتهى » : (٨٤/٢) مع السعد .

جواز التأخير ، فكان لابد من الاعتماد على القرائن لتحديد المجال الزمني الذي يبرأ المكلف عن العهدة إذا امتثل فيه .

وحسنٌ ما أوضحه صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية حيث قال : (والحق عندي في هذه المسألة ؛ ان لفظ الأمر إنما وضع لمجرد الطلب . والفور والتراخي ، ونحوهما من التكرار والمرة ، موقوفة على القرائن الخارجة عنه ، حاليةً كانت ، أم مقاليةً ، لأنه ليس في لفظ الأمر مع تجرده عن القرائن ما يقتضي وجوب التعجيل ، ولا ما يقتضي جواز التأخير ، فوجب أن يعتمد في ذلك على القرائن فيختلف الحال بحسبها) .

ثم قال : (ولهذا حكم بأن الحج على التراخي بقرينة ، هي تراخيه ﷺ بعد نزول آية الحج وحكم على غيره بأنه للفور بقرينة[1] .

---

(١) ذهب إلى أن الحج واجب على الفور مالك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومن أهل البيت زيد بن علي والهادي والمؤيد بالله والناصر وكذلك ابن حزم ، وقال الشافعي والأوزاعي ومحمد بن الحسن وأبو حنيفة في رواية ، ومن أهل البيت القاسم بن إبراهيم وأبو طالب : أنه على التراخي ، ومن أهم ما استدل به الفريق الأول ما رواه الإمام أحمد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « تعجلوا إلى الحج — يعني الفريضة — فإن أحدكم لايدري ما يعرض له » واستدل ابن قدامة أيضاً بأن الأمر يقتضي الفور . ومن أهم ما استدل به الفريق الآخر أن فريضة الحج نزلت بعد الهجرة وأمر رسول الله أبا بكر على الحجيج ، وتخلف هو عن الحج بالمدينة بعد منصرفه من تبوك ، لا محارباً ولا مشغولاً ، وتخلف أكثر المسلمين قادرين على الحج ، وأزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو كان الوجوب للفور لما حصل التخلف . وانظر في المذهبين : « الأم » للشافعي : (٢/١٠٠ — ١٠١) « المهذب » للشيرازي : (١/١٩٩) « الإحكام » —

فإن تجرد عن القـرائن أفاد مجرد الطلب لاغير ، فمتى أتى المـكلف بالمطلوب فقد امتثل في أي وقت فعل ذلك)[1] .

ـ لابن حزم : (٣/٥١ ـ ٥٢) « المغني » لابن قدامة : (٣/٢٤٠) فما بعدها « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (٢/١٢٣) فما بعدها « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » للدردير : (٢/٣ ـ ٤) « نيل الأوطـار » للشوكاني : (٤/٢٩٩ ـ ٣٠٠) .

(١) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » : (ص ١٧) مخطوطـة دار الكتب المصرية ، وانظر « أصول فخر الإسلام البزدوي مع كشف الأسرار » : (١/٢٥٤ ـ ٢٥٥) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣١٦) .

المطلب السّابع

دلالة الأمر الوارد بعد المنع والتحريم

في صدر هذا الموضوع عرضنا لمذاهب العلماء في مدلول الأمر من ناحية الوجوب أو غيره ، وكان الأمر الذي تحدثنا عنه هو غير المسبوق بمنع المأمور به وتحريمه .

ولكن الأوامر ليست كلها كذلك . فكثيراً ما تطالع الباحث في دلالات الألفاظ على الأحكام من نصوص الكتاب والسنة ، نصوص يرد الأمر فيها مسبوقاً بمنع المأمور به وتحريمه ، كما في أمر المتحللين من الإحرام بالاصطياد في قوله تعالى : « وإذا حلَلْتم فاصطادُوا[1] » فإنه وارد بعد المنع منه في قوله تعالى : « غيرَ مُحلّي الصيدِ وأنتم حُرُمٌ[2] » .

وكما في الأمر بادخار لحوم الأضاحي بعد النهي عنه في قول الرسول ﷺ : « إنما نهيتكم من أجل الدافّة ، فكلوا وادخروا وتصدقوا[3] » وذلك بعد قولهم : نهيت أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث .

---

(١) « سورة المائدة : ١ » . قال الزمخشري : « فاصطادوا » إباحة للاصطياد بعد حظره عليهم كأنه قيل : وإذا حللتم فلا جناح عليكم أن تصطادوا . « الكشاف » : (١/٤٦٨) .

(٢) « سورة المائدة : ٢ » .

(٣) أخرجه أحمد والشيخان من حديث برواية عائشة رضي الله عنها .

فالأمر بالادخار سبقه النهي عنه ـ كما هو نص الحديث ـ .

ولقد كانت للعلماء مذاهب في دلالة الأمر بعد أن يسبقه التحريم ، نعرض لأهمها فيما يلي .

أ ـ فالقائلون بأن موجب الامر قبل التحريم هو الندب ، أو الاباحة ، فهو عندهم بعد التحريم كذلك ، ولا حاجة إلى تجديد البحث في هذا المسلك .

ب ـ أما القائلون بأن موجب الامر قبل الحظر هو الوجوب فقد اختلفوا على ثلاثه مذاهب :

الاول : القول بأن الامر الوارد على هذه الشاكلة يدل على الاباحة .

الثاني : القول بأن الامر الوارد بعد الحظر والتحريم يدل على الوجوب

الثالث : القول بأن الامر الوارد بعد الحظر والتحريم يدل على ما كان عليه من قبل ورود المنع .

ج ـ أما أرباب الوقف : فعندهم جديد سنراه في عرضنا لرأي كل من إمام الحرمين والغزالي والآمدي

القول بالاباحة

أما القول بالاباحة : فهو المروي عن الشافعي وعدد من أصحابه وقد نقله عن الشافعي ـ كما ذكر الإسنوي ـ القيرواني في كتاب المستوعب ـ وابن التلمساني في شرح المعالم ، والاصفهاني في شرح المحصول[١] .

---

(١) راجع « نهاية السول للإسنوي شرح منهاج البيضاوي » (١/٢٦٨ ـ ٢٦٩) .

كما نقله ابن برهان والآمدي أيضاً عن أكثر الفقهاء[1] ، ورجحه ابن الحاجب في « مختصر المنتهى »[2] ، والتلمساني في « مفتاح الوصول »[3] ، ونسبه السالمي إلى الإباضية[4] .

وقد احتج العلماء لهذا القول ، بأن الغالب في عرف الشارع استعمال الأمر بعد الحظر للإباحة كقوله تعالى : « فإذا قُضيَت الصلاةُ فانتشرُوا في الأرضِ وابتغوا من فضلِ الله » بعد قوله سبحانه « يا أيها الذين آمنوا إذا نوديَ للصلاةِ من يوم الجمعةِ فاسعَوْا إلى ذكر الله وذرُوا البيعَ » فالأمر بالانتشار في الأرض بعد الصلاة طلباً للرزق من طريق البيع وغيره إنما كان للإباحة عند الجمهور ، وقد جاء بعد المنع في قوله : « وذروا البيع »[5]

وكقوله جل ثناؤه : « وإذا حللْتُمْ فاصطادوا » بعد المنع من الاصطياد في قوله : « غيرَ مُحلي الصيدِ وأنتمْ حُرُمٌ » وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً .

وكقوله سبحانه : « فإذا تطهّرنَ فأتوهنّ من حيثُ أمركم اللهُ » بعد قوله : « ولا تقربوهنّ حتى يطهُرْنَ » فالأمر بالإتيان بعد تطهر الزوجة للإباحة وقد جاء بعد المنع من القربان في قوله : « ولا تقربوهنّ » .

ومثل ذلك ماجاء في الحديث من قول الرسول صلوات الله وسلامه

(١) انظر « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٦) .
(٢) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٩١) .
(٣) انظر (ص ١٦) .
(٤) راجع « طلعة الشمس » : (١/٤٦) .
(٥) انظر ما سلف (ص ٢٣٦ج٢) « فتح الباري » لابن حجر العسقلاني : (٢/٣٥٦) .

عليه « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها »[1] .

فالأمر بزيارة القبور هنا للإباحة وقد جاء بعد منع الرسول منها كما هو نص الحديث[2] .

ومثله أيضاً ما أشرنا إليه من حديث ادخار لحوم الأضاحي حيث جاءت الإباحة بعد نهيه عليه الصلاة والسلام عنه .

وإذا كان الغالب في عرف الشرع استعمال الأمر بعد المنع والتحريم للإباحة ، فذلك يدل على أن ورود الأمر بعد الحظر ، قرينة على صرف الأمر عن الوجوب الاباحة ، لانه المتبادر إلى الفهم ، وهو حاصل بالإباحة . والوجوبُ أو الندبُ لابد له من دليل .

ويضاف إلى ذلك ، أن عجز المأمور قرينة دالة على أن المقصود ظهور عجزه ، لا وجود الفعل ، فصار كان الآمر قال : قد كنت منعتك من كذا ، فرفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه[3] .

---

(١) من حديث أخرجه مسلم في صحيحه من رواية بريدة ، وفي لفظ للترمذي « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه فزوروها فإنها تذكر الآخرة » . « صحيح مسلم بشرح النووي » : (٤٦/٧) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (١١٧/٤) .

(٢) وقال ابن حزم : هي فرض ولو مرة « المحلى » : (١٦٠/٥) .

(٣) راجع « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ١٦) « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٩١/٢ — ٩٧) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٠٨/١) .

القول بالوجوب :

أما القول بالوجوب : فهو قول ابن حزم وعامة متأخري الحنفية ، بل عزاه عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » إلى عامة القائلين بالوجوب قبل الحظر وذلك : قوله : (واعلم أن جمهور الأصوليين على أن موجَب الأمر المطلق قبل الحظر وبعده سواء ، فمن قال بأن موجَبه التوقف أو الندب أو الإباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ، ومن قال بأن موجَبه الوجوب قبل الحظر ، فعامتهم على أن موجبه الوجوب بعد الحظر أيضاً)[1] وقد أوضح ابن حزم مذهبه بقوله : (فإذا نسخ الحظر نظرنا فإن جاء نسخه بلفظ الأمر ، وجب فعله بعد أن كان حراماً[2]) .

وممن قال بالوجوب أيضاً القاضي أبو الطيب الطبري ، وأبو اسحاق الشيرازي ، والإمام الرازي والبيضاوي والإسنوي ، ونقله ابن برهان في « الوجيز » عن القاضي ، كما نقله الآمدي عن المعتزلة[3] ونسبه صاحب « غاية السول » إلى الزيدية[4] .

وقد احتج أصحاب هذا القول : بأن مقتضى الوجوب قائم ، إذ الأمر

---

(١) راجع « كشف الأسرار على أصول البزدوي » : (١/١٢٠) .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٢/٧٦ — ٧٨) وسيأتي رده المسهب على القائلين بالإباحة وانها مدلول عليها من استقراء النصوص .

(٣) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٦٠) « المنهاج للبيضاوي مع شرحه للإسنوي » : (١/٢٦٨) « جمع الجوامع مع شرحه » للمحلي : (١/٣٧٨) « التقرير والتحبير » : (١/٣٠٧) .

(٤) انظر « غاية السول في أصول الزيدية » : (ص ١٠٥ — ١٠٦) .

المجرد عن القرائن يدل على الوجوب ، فالوجوب هو الأصل ، ومجيء الأمر بعد الحظر لا يصلح قرينة على صرفه عن إفادة الوجوب إلى غيره فوروده بعد الحرمة ، لا يعارض ما ثبت له من الوجوب ، فوجب حمله على ما دل عليه قبل المنع ، عملاً بالمقتضى السالم عن المعارضة ، لأنه كما جاز الانتقال من المنع إلى الإذن ، جاز الانتقال منه إلى الإيجاب وقد ثبتت دلالة بعض الأوامر على الوجوب ، مع ورودها بعد الحظر والتحريم كقول الله جل وعلا : « فإذا انسَلَخَ الأشهُرُ الحُرُمُ فاقتُلوا المُشْرِكينَ حيثُ وجدْتموهُم[1] » فإن الأمر بقتال المشركين وارد بعد تحريمه في الاشهر الحرم ، والاتفاق حاصل على أن هذا الأمر للوجوب وكقوله سبحانه: « فإذا طَعِمْتُمْ فانتَشِروا » بعد قوله « يا أيُّها الذينَ آمنُوا لاتدخلوا بيوتَ النبي إلا أنْ يؤذَنَ لكُم ... »[2] الآية ، فالانتشار في هذه الآية هو الخروج عن بيوت النبي ﷺ ، وهو فرض . فلا يحل لهم القعود بعد أن يطعموا ما دعوا إلى طعامه . وكجوابه ﷺ لفاطمة بنت حبيش « حين جاءته فقالت : يارسول الله إني امرأة استحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ حيث قال : لا إنما ذلك دم عرق وليس بحيض ، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة ، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي[3] » ولا شك أن

---

(١) « سورة التوبة : ٥ » .

(٢) « سورة الأحزاب : ٥٣ » .

(٣) أخرجه عن عائشة رضي الله عنها ، بألفاظ مختلفة : البخاري والنسائي وأبو داود والترمذي .

أمر الرسول صلوات الله عليه لفاطمة بعد انتهاء الحيضة للوجوب ، وهو وارد بعد الحظر والتحريم الذي ثبت في الحديث نفسه .

جوابهم عن النصوص التي كان الأمر فيها بعد الحظر للاباحة :

وقد أجاب هؤلاء عن بعض النصوص التي كان الأمر فيها بعد الحظر للإباحة — ومنها ما أوردناه آنفاً — : أن المثال الجزئي لايصح قاعدة كلية .

كما أن الإباحة في هذه النصوص ، إنما فهمت بقرائن أخرى غير التحريم الذي سبقها ، حتى لو لم يسبق هذا التحريم ، لفهمت الإباحة أيضاً من تلك القرائن . فالاصطياد بعد التحلل من الإحرام وغيره من الأحكام التي تثبت بتلك النصوص ، إنما هي أحكام شرعت حقاً للعبد ، فلو وجبت لصارت حقاً عليه لله تعالى ، فيعود الأمر على موضوعه بالنقض قال عبد العزيز البخاري في بيان ذلك : (ولهذا لم يحمل الأمر بالكتابة عند المداينة ، ولا الأمر بالاشهاد عند المبايعة على الإيجاب ، وإن لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقاً علينا بعدما شرع حقاً لنا)[1] .

موقف ابن حزم من هذه النصوص :

ذكر ابن حزم من نصوص القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة قوله تعالى : « فإذا حللتم فاصطادوا » وقوله : « فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله » وقوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن زيارة

---

(١) راجع « كشف الأسرار على البزدوي » : (١٢١/١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٠٧/١) « أصول الفقه » لزكي الدين شعبان : (ص ٨٦ — ٨٧) .

القبور فزوروها[1] » « وعن الانتباذ في الظروف فانتبذوا[2] » وقوله تعالى : « فالآن باشروهن » .

وإذا كان القائلون بالوجوب بعد الحظر قد أرجعوا دلالة الأمر على الإباحة في هذه النصوص وغيرها إلى قرائن أخرى ، فإن ابن حزم أوضح أن بعضها قامت الإباحة فيه على الدليل ، وبعضها لم يسلم مع الآخرين أن الأمر فيه للإباحة وإنما هو للوجوب ، وأبو محمد يسلم بغير الوجوب إذا قام عليه الدليل ، ولكنه ينكر العدول عن البرهان إلى الهوى والرأي الفاسد : قال في الإحكام : (وأما الأوامر التي ذكرنا من قبل فإن دلائل النصوص قد صحت على أنها ندب ، ونحن لانأبى الإقرار بما أتى به نص ، بل نبادر إلى قبوله ، وإنما ننكر الحكم بالآراء الفاسدة والأهواء الزائفة بغير برهان من الله عز وجل) .

فقوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » يرى ابن حزم أن الذي أفهمنا دلالة الأمر على الإباحة في هذه الآية هو فعل الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، فإن رسول الله حل من عمرته ومن حجه ولم يصطد فعلمنا أنه ندب وإباحة .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٣٦٣ ج ٢) .

(٢) روى الإمام أحمد عن أنس قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النبيذ في الدباء والنقير والحنتم والمزفت ثم قال بعد ذلك : ألا كنت نهيتكم عن النبيذ في الأوعية فاشربوا فيما شئتم ولا تشربوا مسكراً من شاء أوكى سقاءه على إثم » وانظر الكلام عن المذاهب في الانتباذ . « نيل الأوطار » للشوكاني : (١٩١/٨) فما بعدها .

أما في قوله جـل ثناؤه « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله » فقد فسر ابن حزم الأمر بما صح عن النبي ﷺ أن الملائكة لاتزال تصلي على المرء مادام في مصلاه الذي يصلي فيه مالم يحدث »[1] ولم يخص صلاة من صلاة ، بحيث شمل صلاة الجمعة وغيرهـا مع أن الصلاة التي ورد الأمر بالانتشار بعدها هي صلاة الجمعة ، فصح أن الانتشار مباح ، إلا للحدث والنظر في مصالح نفسه وأهله فهو فرض .

وفي قوله عليه السلام بعد النهي عن زيارة القبور : « ألا فزوروها » بين ابن حزم أن الفرض لايكون إلا محدوداً أو موكولاً إلى المرء مافعل منه ، أو محمولاً على الطاقة والمعروف ، وليس في زيارة القبور نص بشيء من هذه الوجوه ، ثم لو كان فرضاً لكان زائرها مرة واحدة قد أدى فرضه في ذلك لما تقدم من إبطال التكرار .

وعن أمر الرسول ﷺ بالانتباذ بعد نهيـــه عنه ، قرر ابن حزم ماثبت أن الرسول لم ينتبذ وإنما كان ينتبذ له ، فصح أن الانتباذ ليس فرضاً ولكنه إباحة .

وفي قوله تعالى : « فالآن باشروهن وابتغوا ماكتب الله لـكم » اعتبر ابن حزم الأمر في هذا النص للوجوب ، فالمباشرة من الرجل لزوجته فرض ولا بد ، ولا يحل له هجرها في المضجع ، ولا الامتناع من وطئها إلا بتجافيها له عن ذلك[2] .

---

(١) انظر « الإحكام » لابن حزم : (٣/٧٦ — ٧٨) .
(٢) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » : (٣/٧٦ — ٧٨) .

القول بالوقف

هذا ولم يخل الأمر بعد الحظر من القول بالتوقف في دلالته حتى يرد البيان، ولكن كان ذلك على وجوه متعددة كما سنرى عند إمام الحرمين والغزالي والآمدي، حيث وعدنا بذلك من قبل.

أ ـ فإمام الحرمين صريح في هذا التوقف دون أي تفصيل وقد قال في البرهان بعد الحديث عما نحن فيه: (والحق عندي الوقف في هذه القضية، فلا يمكن القضاء على مطلقها، وقد قدم الحظر بالإيجاب وبالإباحة، فلئن كانت الصيغه في الإطلاق موضوعة للاقتضاء، فهي مع الحظر مشكلة فتعين الوقوف إلى البيان[1]).

ب ـ أما الغزالي: فالمختار عنده التفريق بين حالتين:

أولها: ما إذا كان الحظر السابق عارضاً لعلة وعلقت صيغة «افعل» بزوالها.

الثانية: ما إذا لم يكن الحظر السابق لعلة ولا صيغة «افعل» علقت بزوالها.

فإذا كان الحظر السابق عارضاً لعلة وعلقت صيغة «افعل» بزوالها كقوله تعالى: «فإذا حللتم فاصطادوا» فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وان احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب وإباحة، لكن الأغلب ما ذكرناه، كقوله تعالى: «فانتشروا في الأرض» وكقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فادخروا».

(١) راجع «البرهان»: (١/ لوحة ٦٠/ أ) مخطوطة دار الكتب المصرية.

أما إذا لم يكن الحظر عارضاً لعلة ، ولا صيغة « افعل » علقت بزوالها فيبقى موجَب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإباحة ، قال الغزالي : (ونزيح ههنا احتمال الإباحه ، ويكون هذا قرينة تزيح هذا الاحتمال وإن وإن لم تعينه . إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع)[1] .

وهذا التفريق بين الحالتين عند الغزالي منوط بما إذا ورد الأمر بصيغة « افعل » فإذا لم ترد صيغة « افعل » لكن قال مثلاً : فاذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد ، فهذا في نظر أبي حامد يحتمل الوجوب والندب ولا يحتمل الاباحة لأنه عرف في هـذه الصورة ، وقوله : « أمرتكم بكذا » يضاهي قوله : « افعل » في جميـع المواضع لا في هذه الصورة وما يقرب منها[2] .

جـ ـ أما أبو الحسن الآمدي : فقد جعل صيغة الأمر بعد الحظر مترددة بين الإباحة والوجوب ، وسواء أقلنا بالتساوي ، أم بوجوب الترجيح ، فالتوقف لا بد منه . وكان اختياره لهذا المسلك قائماً على أن صيغة « افعل » إذا وردت بعد الحظر ، احتمل أن تكون مصروفة الى الاباحة ورفـع الحجر ، واحتمل أن تكون مصروفة الى الوجوب .

أما الأول : فكما في قوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » « وإذا طعمتم فانتشروا » وكما في قوله ﷺ : « كنت نهيتـكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروا » .

---

(١) راجع « المستصفى » : (١/٤٣٥) مع « مسلم الثبوت » .
(٢) راجع « المستصفى » : (١/٤٣٥) .

وأما الثاني : فقد مثل له الآمدي بما لو قيل للحائض : إذا زال عنك الحيض فصلي وصومي[1]

وإذا انتهى الآمدي من هذه الوقفة أمام نصوص بعضها يحتمل الإباحة وبعضها يحتمل الوجوب ، انتقل بنا إلى مرحلة ثانية يستكمل فيها أن التوقف لابد منه . وهي حال احتمال الاباحة واحتمال الوجوب ، ففي هذه الحال : إما أن يقال بتساوي الاحتمالين ، أو بترجيح أحدهما على الآخر .

فإن قيل بالتساوي ، امتنع الجزم بأحدهما ووجب التوقف .

وإن قيل بوجوب الترجيح وامتناع التعارض من كل وجه ، فليس اختصاص الوجوب بالترجيح أولى من الإباحة إلا أن يقوم دليل على تخصيص الوجوب بذلك والأصل عدمه ، وعلى هذا أيضاً يجب التوقف .

ولقد أكد الآمدي استبعاد الصرف إلى الوجوب في هذه الحال بقوله : (كيف وأن احتمال الحمل على الإباحة أرجح ، نظراً إلى غلبة ورود مثل ذلك للإباحة دون الوجوب ، وعلى كل تقدير فيمتنع الصرف إلى الوجوب)[2]

رأي الإسنوي في حقيقة مذهب الآمدي وما نراه في ذلك

لقد عد الإسنوي أبا الحسن الآمدي من القائلين بالتوقف في هذه المسألة ، ثم قرر أن صاحب « الإحكام » له مع ذلك ميل إلى الإباحة ، وقد أخذ الإسنوي هذا الميل من قول الآمدي : (واحتمال الإباحة أرجح نظراً لغلبته) .

(١) انظر « الإحكام » : (٢٦١/٢ – ٢٦٢) .
(٢) راجع « الإحكام » : (٢٦١/٢ – ٢٦٢) .

والذي في « الإحكام » ـ كما نقلنا عبارة الآمدي من قبل ـ هو (كيف وأن احتمال الحمل على الإباحة أرجح) . فالاحتمال الذي يعنيه الآمدي ، ليس احتمال الاباحة مطلقاً ، ولكنه احتمال الحمل عليها نظراً إلى غلبة ورود مثل ذلك للإباحة دون الوجوب .

وعلى كلٍ : فقد قرر الآمدي بعد ذلك ـ بما لا يحتمل الشك ـ أنه يقول بالتوقف ، ويعتبره الأصح ، وذلك ما عناه بقوله (وبالجملة فهـذه المسألة مستمدة من مسألة أن صيغة « افعل » إذا وردت مطلقة هل هي ظاهرة في الوجوب ، أو الندب ، أو موقوفة ؟) فربَط هذه المسألة بمسألة ورود « افعل » مطلقة دون أن يسبقها حظر .

ونعود إلى ما نقلناه عن مذهبه في دلالة الأمر من قبل لنراه يقول : (ومنهم من توقف : وهو مذهب الأشعري رحمه الله ، ومن تابعه من أصحابه كالقاضي أبي بكر والغزالي وغيرهما ، وهو الأصح[1] .

رأينا في دلالة الأمر بعد الحظر والتحريم :

هذا : وبعد عرضنا لمذهب القول بالإباحـة ، والقول بالوجوب ، ثم القول بالتوقف ، نلاحظ أن النصوص التي كانت مستند الاحتجاج لاتعطي بمجموعتها جزماً بوجوب أو إباحة ، لأن منها ما دل الأمر فيه بعد الحظر على الإباحة ، ومنها ما دل فيه على الوجوب ، وإن كانت نصوص الإباحة تبدو أكثر لدى الاستقراء ، ولا يعني ذلك أن المخرج هو القول بالتوقف ، لأن وجود نصوص تعطي الاباحة ، ونصوص تعطي الوجوب ، ليس مقتضاه تجميد هذه النصوص بنوعيها في انتظار بيان جديد .

---

(١) راجع المصدر السابق (٢٠٦٠) .

ولكن الذي يفرضه واقع دلالة الامر بعد الحظر في هذه النصوص ـ وهو ما نختاره رأياً في الموضوع ـ أن الامر في هذه الحال يدل على رفع الحظر والتحريم، ورجوع المأمور به الى الحكم الذي كان له قبل ورود الحظر، من إباحة، أو وجوب، أو غيرهما.

وذلك ما اختاره ابن الهمام وصرح به في «التحرير»[1] ذلك لأن الاستقراء للأوامر الواردة بعد الحظر والتحريم، يدل على أن حكم المأمور به هو الحكم الذي كان ثابتاً له قبل ورود الحظر والتحريم، والمتتبع لكتب الأحكام يجد الكثير من الامثلة على ما نقول.

ففيما ذكرناه آنفاً نجد مجموعة من الأحكام، منها المباح، ومنها الواجب وهي أحكام دل عليها الامر بعد الحظر، وكانت ثابتة للمأمور به قبل أن يرد الحظر.

١ ـ من ذلك: الاصطياد فإنه كان مباحاً ثم منع الشارع منه في حالة الاحرام بحيث لا يحل للحاج وهو محرم أن يصطاد، ثم جاء الامر بالاصطياد بعد التحلل من الاحرام والانتهاء منه بقوله تعالى «وإذا حللتم فاصطادوا» وقد أسلفنا من قبل اتفاق العلماء على أن الامر في الآية للإباحة، وهو الحكم نفسه الذي كان ثابتاً الاصطياد قبل أن يرد عليه الحظر والتحريم.

وقد جاء حكم الإباحة للاصطياد في مجموعة من الاحكام الاخرى على لسان عدد من التابعين منهم عطاء ومجاهد، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن عطاء قال: (خمس آيات من كتاب الله رخصة وليست بعزيمة «فكلوا

---

(١) راجع «التحرير مع التقرير والتحبير»: (٣٠٨/١).

منها وأطعموا » فمن شاء أكل ومن شاء لم يأكل ، « وإذا حللتم فاصطادوا » من شاء فعل ومن لم يشأ لم يفعل ، « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » فمن شاء صام ومن شاء أفطر ، « فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً » إن شاء كاتب وإن شاء لم يفعل ، « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا » إن شاء انتشر وإن شاء لم ينتشر .[1]) وقد ورد مثل ذلك عن مجاهد .

٢ ـ ومن ذلك أيضاً : زيارة القبور لتذكر الآخرة والاتعاظ بالموت فإنها من المستحب ـ وقد نهى الرسول عنها لحكمة تتعلق بالبعد عما قد يتصل بمظاهر الوثنية وعادات الجاهلية ، وبعد هذا النهي أمر بها من جديد حيث قال : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أُذن لمحمد في زيارة قبر أمه فزوروها فإنها تذكر الآخرة »[2] ومن المتفق عليه عند الجمهور أن زيارة القبور مستحبة وليست بواجب ـ ونقلنا تفصيلاً في ذلك عن ابن حزم[3] ـ والندب الذي دل عليه الأمر بعد الحظر هو حكم الزيارة نفسه قبل ورود النهي .

٣ ـ ومنه : قتال المشركين ، وهو من الواجبات المعلومة في الشريعة ، وقد منع منه الشارع في الأشهر الحرم ـ كما أسلفنا ـ ثم أمر به بعد

---

(١) راجع « الدر المنثور » للسيوطي : (٢/٢٥٥) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٣٦٣ ج٢) .

(٣) راجع « الإحكام » : (٢/٥١ ـ ٥٢) « المحلى » لابن حزم : (٥/١٦٠) .

انقضاء تلك الأشهر بقوله سبحانه : « فإذا انسلخَ الأشهرُ الحرمُ فاقتلوا المشركينَ حيثُ وجدتموهم » وليس من خلاف بين العلماء في أن قتال المشركين بعد انقضاء الأشهر الحرم واجب أخذاً من الأمر به بعد الحظر . وهذا الوجوب هو الحكم نفسه الذي كان ثابتاً له قبل الحظر والتحريم ، ولا يسقط عن المكلف إلا بعذر مشروع .

٤ ـ ومنه : الصلاة بالنسبة للحائض بعد أن تطهر ، فإن الصلاة في الأصل واجبة ، وجاء الحديث بنهي الحائض عن الصلاة أيام أقرائها وبعد هذا الحظر أمرها الرسول ﷺ بأن تصلي وذلك بقوله : « فإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي » فهذا الأمر بعد الحظر دل على وجوب الصلاة للحائض ، وهو نفس الحكم الذي كان ثابتاً للصلاة قبل الحظر والتحريم .

وهكذا نرى مما تقدم ، أن الحظر قرينة دالة على رفع الحكم الذي كان ثابتاً للمأمور به قبل وروده . فإذا زال الحظر انتفى المانع الذى منع من الحكم السابق ، فبقي ما كان من قبل ، سواء أكان إباحة أم وجوباً ، حتى كأن الشارع قال ـ كما ذكر ابن أمير الحاج ـ قد كنت منعت من كذا وقد رفعت ذلك المنع ، واستمر ما كان مشروعاً قبل المنع على الوجه الذي كان مشروعاً قبله [1] .

هذا : وإن الجزم بمدلول للأمر ـ هو الحكم نفسه الذي كان للمأمور به قبل الحظر كما دل عليه الإستقراء ـ يدفع القول بالتوقف القائم على

---

(١) انظر « التقرير والتحبير » : (٣١٨/١) « الإباحة » للأستاذ سلام مدكور : (ص ٢٤٧) .

التردد بين الإباحة والوجوب ... وفي الوقت نفسه لا يرفع الفائدة التي يمكن أن تترتب على القول بالإباحة ، أو القول بالوجوب ؛ ذلك لأن الاتفاق حاصل تقريباً على الأحكام التي تستنبط من النصوص المشتملة على أوامر واردة بعد الحظر .

وإذا حصل خلاف ما ، فمرده في الغالب إلى تقديم القرينة التي يمكن أن تصرف الوجوب إلى الإباحة مثلاً أو العكس ، لأنه لا نزاع - كما قال التفتازاني - في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة [1] .

---

(١) راجع « التلويح مع التوضيح » : (١٥٦/١) .

المبحث الثاني

النهي

المطلب الأوّل

ماهية النهي ودلالته

ذكرنا فيما قدمناه سابقاً ما لصيغ التكليف من أثر في تفسير النصوص واستنباط الأحكام، مرده إلى أن غالب الأحكام الشرعية قائم على طلب الفعل ـ وهو الأمر ـ، وطلب الكف ـ وهو النهي ـ. وقد عرضنا «للأمر» وأهم ما يتصل به من بحوث، ونعرض الآن «للنهي» وأهم ما يتعلق به كذلك.

تعريف النهي

النهي هو: القول الدال على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء.

وهذا الطلب يكون بصيغة «لا تفعل» وهي صيغة النهي المعروفة كقوله تعالى: «ولا تَقْتُلوا النفسَ التي حرّمَ اللهُ إلا بالحق»[1] وقوله: «ولا تقرَبُوا مالَ اليتيمِ إلا بالتي هي أحسنُ حتى يبلُغَ أشُدَّه»[2].

(١) «سورة الأنعام: ١٥١».
(٢) «سورة الأنعام: ١٥٢».

ويكون بما يجري مجراها كما في صيغة الأمر الدال على الكف ، كقوله تعالى في شأن تلبية نداء الجمعة « وذروا البيع » .

وكما في مادة النهي مثل قوله سبحانه « ويَنهى عن الفحشاء والمنكَر »[1] وكما في الجمل الخبرية المستعملة في النهي ، من طريق التحريم ، أو نفي الحل كقوله تعالى في شأن المحرمـات من النساء : « حُرِّمَتْ عليكُم أمهاتُكُم وبناتُكُم .. » الآية ، وقوله في شأن أخذ عوض من المطلقات : « ولا يحِلُّ لكُم أن تأخُذوا مما آتيتُموهنَّ شيئاً ... »[2] الآية .

وجوه استعمال صيغة النهي :

وصيغة النهي في اللغة : حقيقةٌ في طلب الترك واقتضائه ـ كما يقول الآمدي ـ ولكن ورد استعمالها على وجوه عدة[3] .

منها التحريم ، كقوله تعالى : « ولا تَنكِحُوا المشركاتِ حتى يؤمنَّ .. »[4] الآية ، وقوله : « ولا تقرَبُوا مالَ اليتيمِ إلا بالتي هي أحسنُ حتى يبلغَ أشُدَّه » .

والكراهة : كقوله جل ثناؤه : « يا أيُّها الذين آمنُوا لا تحرِّموا طيباتِ ما أحلَّ لكم »[5] .

والإرشاد : كقوله تعالى : « لا تسألوا عن أشياءَ ان تُبْدَ لكُم تسُؤْكُم » .

---

(١) « سورة النحل : ٩٠ » .
(٢) « سورة البقرة : ٢٢٩ » .
(٣) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : (٢/٢٧٥) .
(٤) « سورة البقرة : ٢٢١ » .
(٥) « سورة المائدة : ٨٧ » .

وبيان العاقبة كقوله سبحانه : « ولا تحسبنّ اللهَ غافلًا عمّا يعملُ الظالمونَ »[1] .

والدعاء : كقوله تعالى : « ربّنا ولا تحمّلنا مالا طاقةَ لنا به[2] » .

واليأس : كقوله جل وعلا « لاَ تعتذروا اليومَ[3] » .

والتحقير : كقوله سبحانه « لا تمُدّنّ عينيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم زهرةَ الحياةِ الدنيا[4] » الآية

دلالة النهي :

لما كان النهي مقابلًا للأمر ، فكما اختلف العلماء في دلالة الأمر المجرد عن القرائن ، على الوجوب أو غيره ، اختلفوا في دلالة النهي المجرد عن القرائن ، على التحريم أو غيره ، والمذاهب هناك هي المذاهب هنا على التقابل .

فذهب الجمهور إلى أن النهي المطلق ـ وهو المجرد عن القرائن ـ يدل على تحريم المنهي عنه على وجه الحقيقة ، ولا يدل على غير التحريم إلا بقرينة . فقوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركاتِ حتى يؤمنّ » دل على تحريم زواج المسلم بالمشركات .

وقوله سبحانه : « ولا تأكلوا أموالكُمْ بينكم بالباطلِ » دل على تحريم الاعتداء على أموال الآخرين .

---

(١) « سورة إبراهيم : ٤٢ » .

(٢) « سورة البقرة : ٢٨٦ » .

(٣) « سورة التحريم : ٧ » .

(٤) « سورة طه : ١٣١ » .

فإذا توفرت القرينة ، صرف النهي عن التحريم إلى ذلك الوجه الذي دلت عليه تلك القرينة ، وذلك كما في قوله تعالى : « يا أيُّها الذين آمنُوا إذا نوديَ للصلاةِ من يومِ الجمعةِ فاسعَوْا إلى ذكرِ اللهِ وذَرُوا البيعَ » فإن النهي في قوله « ذروا البيع » محمول عند بعض العلماء على الكراهة [1] وذلك لوجود القرينة التي صرفت النهي عن التحريم إلى الكراهة ، وهي أن النهي عن البيع ، ليس لحقيقته وذاته ، وإنما هو للخوف من الاشتغال به عن أداء الواجب من تلبية النداء والمبادرة إلى الجمعة ، فسداً للذريعة ، نهي المكلف عما قد يؤدي إلى إهمال ما هو واجب في حقه . ولذلك كان من لايجب عليه حضور الجمعة ، لاينهى عن البيع والشراء .

ولو تتبعنا وجوه الاستعمال التي أتينا على ذكرها آنفاً ، لرأينا أن النهي إنما دل على غير التحريم لوجود القرينة الصارفة عن التحريم إلى غيره .

وذهب بعض علماء الأصول إلى أن النهي المجرد عن القرائن ، يدل على الكراهة على وجه الحقيقة ، ولا يدل على التحريم إلا بقرينة .

وذهب آخرون إلى أن النهي حقيقة في التحريم والكراهة على سبيل الإشتراك اللفظي ولا يدل على واحد منها إلا بالقرينة . كما ذهب البعض إلى التوقف ، وذلك كالذي تقدم في الأمر . فما رأيناه من المذاهب هناك نراه هنا على طريق التقابل كما أسلفنا [2] .

---

(١) انظر « تفسير القرطبي » : (١٨/١٠٨) « تفسير آيات الأحكام » بإشراف السايس : (٤/١٥٢) .

(٢) قال العضد : (والخلاف في أنه — يعني النهي — هل له صيغة ، —

ما نرجحه في المسألة

والراجح في نظرنا هو ما ذهب إليه الجمهور ، من دلالة النهي المطلق على التحريم ، وهو ما يجب أن يكون الأساس في فهم ما ورد من النهي في نصوص الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام ، ذلك لأن النهي المجرد عن القرائن موضوع لغةً للدلالة حقيقة على طلب الترك على وجه الحتم واللزوم - كما أشرنا من قبل - وعندما جاءت الشريعة التي أنزلت بلسان العرب ، أحاطت عدم الانتهاء عما ينهى عنه ، بإطار من الإلزام الشرعي إلى جانب الإلزام اللغوي ، فمن يفعل المنهي عنه مهدد بالعقوبة ، وموصوف بالعصيان والخروج على طاعة الله وطاعة رسوله ؛ وذلك لأنه خالف ما طلب منه .

وهكذا أصبح ما يدل عليه النهي لغة ، من طلب الترك على وجه الحتم واللزوم ، هو التحريم في العرف الشرعي . وعلى هذا : فمن الممكن أن نقرر أن دلالة النهي على التحريم ، قائمة على اللغة والشرع .

وإذا كانت النصوص واردة بلسان العرب وعلى مقتضيات الخطاب عندهم ، والمناهي عاص مرتكبها محكوم عليه بالعقاب ؛ فإن من الطبيعي أن يفسر نهي الله ونهي رسوله في النصوص ، في ضوء اعتبار أن التحريم هو المعنى الحقيقي للنهي ، وعدم صرف هذا المعنى إلى غيره إلا بقرينة ،

- وفي صيغته أهي ظاهرة في الحظر دون الكراهية أو بالعكس ، أو مشتركة ، أو المشترك ، أو موقوفة كما تقدم في صيغة الأمر) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٩٥-٩٦) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٢٩) .

وذلك ما نجده عند الصحابة والتـابعين ، فإن الآثار المروية عنهم تدل على أنهم كانوا يحتمون بالنهي على التحريم ، إلا إذا ثبت ما يصرف عنه إلى غيره [1] .

دلالة النهي على التكرار والمبادرة

إذا كان الخلاف قد طال مداه في دلالة الأمر على الوحدة أو الكثرة ، ودلالته على الفور أو التراخي ، فإن الاتفاق حاصل تقريباً بين الأصوليين على أن النهي يدل على طلب الكف عن المنهي عنه باستمرار ، وعلى الفور الذي هو من مستلزمات الاستمرار ، وقد صححه الآمدي وابن الحاجب وغيرهما [2] . ونقل عن ابن برهان الإجماع عليه [3] .

ذلك لأن ما يدل عليه النهي من الترك الحتمي لا يمكن أن يتحقق إلا باستغراق الأوقات كلها ، خلافاً للأمر الذي يمكن أن يتحقق مدلوله بمرة .

ولكن يبدو أن هناك قلة ذهبوا إلى أن النهي يدل على مطلق الكف من غير دلالة على الدوام والمرة ، كما في الأمر ، وهو عند الرازي في « المحصول » [4] .

---

(١) راجع للشافعي في هذا « الرسالة » : (ص ٣٤٣) « الأم » : (٢٦٥/٨ — ٢٦٧) « اختلاف الحديث » : (٢٣٨ — ٢٤١ ، ٢٥٤ — ٢٥٧) و « الإحكام » لابن حزم : (١٧/٣ — ١٨) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢٨٤/٢) « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٩٨/٢ — ٩٩) .

(٣) انظر « التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

(٤) راجع « شرح المنهاج » للإسنوي : (٢٩٧/١) .

وحجتهم في ذلك أن النهي قد يرد للتكرار ، كقوله تعالى : « ولا تقربوا الزنى » وقد يرد لخلافه كقول الطبيب للمريض : (لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم) والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فيكون حقيقة في القدر المشترك .

ولكن هذا مردود بأن الأمر غير النهي من هذه الناحية . فالأمر كما أسلفنا – يمكن أن يتحقق مدلوله – وهو طلب الفعل – بمرة ، بينما النهي لايمكن أن يتحقق مدلوله – وهو طلب الامتناع عن الفعل – إلا بالاستمرار الذي هو التكرار ليستغرق الأوقات كلها ، وهذا بطبيعة الحال يستلزم الفورية .

ثم إن عدم التكرار في المثال الذي أتوا به من كلام الطبيب ، إنما كان لقرينة المرض ، فكأن الطبيب يقول للمريض : لاتفعل كذا مدة المرض ، والكلام في الأمر المجرد عن القرائن .

ويبدو أن الآمدي لم يعبأ بمخالفة القلة التي خالفت في هذه المسألة فقال : (اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً خلافاً لبعض الشاذين)[1] . وتابعه في ذلك العضد الإيجي فقال : (وقد خالف في ذلك شذوذ)[2] وقال ابن الهمام : (وموجبها – يعني صيغة النهي – الفور والتكرار ، أي الاستمرار ، خلافاً لشذوذ[3]) .

---

(١) راجع « الإحكام » للامدي : (٢٨٤/٢) « التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

(٢) راجع « شرح العضد لمختصر المنتهى مع حاشية السعد » : (٩٨/٢ – ٩٩) .

(٣) انظر « التحرير لابن الهمام مع شرحه التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

رأينا في المسألة

والذي ظهر لنا أن ماذهبت إليه الأكثرية المطلقة من العلماء، هو الحق، لأن طبيعة الفعل غير طبيعة الامتناع. صحيح أن الأمر والنهي يشتركان في أن كلا منهما للطلب، ولكن الأمر لطلب الفعل، بينما النهي لطلب الترك والامتناع، وما أحسب أحداً يقر أن الامتناع يمكن أن يتحقق بمرة، ثم تكون الإباحة، ونحتاج إلى قرينة جديدة تدل على طلب الترك من جديد.

ولذلك لايخرج المكلف عن عهدة الامتثال في النهي، إلا بالكف والامتناع عما نهي عنه حالاً وفي جميع الأوقات، ومن نهي عن شيء ثم فعله ولو مرة واحدة في أي وقت من الأوقات، لم يعتبر منتهياً عما نهي عن فعله، ولا ممتثلاً فيما طلب منه أن يكف عنه.

وهذا ما كان عليه السلف؛ فقد نقل عنهم العلماء الاستدلال بالنهي على الترك مع اختلاف الأوقات دون تخصيص بوقت دون آخر.

ومن هنا اعتبر ابن برهان هذا القول في حيز الإجماع[1]، ولم يعبأ الآمدي والعضد وابن الهمام ـ كما أسلفنا ـ بما حصل من مخالفة[2].

وهكذا فالأمر يدل على مطلق الطلب الذي يمكن أن يتحقق بمرة، والنهي يقتضي الفور والتكرار.

ما يدل عليه النهي بعد الوجوب وموقف الجويني:

كما بحث العلماء دلالة الأمر بعد الحظر، بحثوا دلالة النهي بعد

---

(١) راجع «التحرير مع التقرير والتحبير»: (١/٣٢٩)؛
(٢) راجع «مختصر المنتهى مع العضد والسعد»: (٢/٩٧ ـ ٩٨).

الوجوب ، وقد نقل الأستاذ أبو إسحق الاسفوابيني الإجماع على أن النهي بعد الوجوب للحظر ، وليس للإباحة ؛ فالنهي حين يرد وقـــد سبقه الوجوب ، لايعتبر هذا الوجوب السابق قرينة تصرف النهي عن التحريم إلى الإباحة [1] .

أما إمام الحرمين الذي توقف في دلالة الأمر بعد الحظر ـ كما ذكرنا سابقاً [2] ـ فقد توقف في هذه المسألة أيضاً ، ولم يسلم بما ذهب إليـــه الآخرون فقال في « البرهان » : (ذكر الأستاذ أبو إسحق أن صيغة النهي بعد تقدم الوجوب محمولة على الحظر ، والوجوب السابق لاينتهض قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب ، وادعى الوفـــاق في ذلك ، ولست أرى ذلك مسلّماً ، أما أنا : فساحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر ، وما أرى المخالفين يسلمون ذلك) [3] .

موقف ابن الهمام من إمام الحرمين :

ويرى ابن الهمام أن كلام إمام الحرمين لايكون وجيهاً في دفع ما قاله الآخرون إلا بالطعن في نقل الإجماع على هـذه المسألة ، ونقل الخلاف فيها ، إذ بتقدير صحة الإجماع على أن النهي بعد الوجوب ليس للإباحة ،

---

(١) راجع « التحرير لابن الهمام مع التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٣٦٩ ج ٢) .

(٣) راجع « البرهان » : (٦١/١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

يلزم استقراء العلماء أن تقدم الوجوب على النهي ، ليس قرينـة تصرف التحريم إلى الإباحة .

غير أن ابن أمير الحاج في شرحه لكلام ابن الهمام ، رأى أن ظاهر كلام إمام الحرمين ، يدل على أنه لم يقله إلا تخميناً ، فلا يقدح فيما نقله الأستاذ أبو إسحاق[1] .

★ ★ ★

---

(١) انظر « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (٣٢٩/١) .

المطلب الثاني

أثر النهي في المنهي عنه

في أثر النهي في المنهي عنه نتناول أثر النهي في التصرفات الحسية وأثر النهي في التصرفات الشرعية بوجه عام ، ثم أثر النهي في العبادات والمعاملات .

النهي عن التصرفات الحسية والنهي عن التصرفات الشرعية

يرد النهي المطلق على نوعين :

الأول : نهي عن التصرفات الحسية : وهي التي تعرف حسا ، ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع ؛ كالزنا والقتل وشرب الخمر وأمثالها ، فإن تحققها لا يتوقف – كما قال العلماء – على الشرع لأنها كانت معلومة قبل الإسلام لأهل الملل جميعاً .

الثاني : النهي عن التصرفات الشرعية : وهي التي لا تعرف إلا من طريق الشرع ؛ فهي أمور وضعها الشارع لتترتب عليها آثار دنيوية وأخروية ، في مصلحة الفرد والجماعة ، وحدد لها أركاناً وشروطاً لا يعتبر – إلا بها – أثر النهي في العبادات والمعاملات ؛ وذلك كالصلاة والصوم والبيع وما إلى ذلك .

فإن كون الصلاة والصوم قربة وعبادة على هذه الهيئة ، وكون البيع

على الشكل الذي وصفه الإسلام بالحل ، لم يكن معلوماً قبل الشرع .

وقد يرد على ذلك أن من يصلي ويبيع ، يعلم حساً أنه يفعل ذلك كما يعلم شرب الخمر والقتل .

ولكن هذا الايراد مدفوع بأن الذي يأتي من طريق الحس ، هو معرفة أنها أفعال من حيث هي أفعال ، أما من حيث كونها صلاة وعقداً حتى كانت الصلاة سبب ثواب ، وعقد البيع سبب ملك ، فلا يعرف إلا بالشرع الذي حدد هذه الأمور بأركانها وشروطها ، وما يصح منها ومالا يصح[1] .

وإذا علمنا أن النهي يكون عن التصرفات الحسية ، ويكون عن التصرفات الشرعية ، فمن الخير أن نبين أن ماذكرناه عن مدلول الأمر في التحريم ، إنما يشمل التصرفات بنوعيها من ناحية طلب الامتناع عنها .

ولكن له أثراً خاصاً في التصرفات الشرعية ، من عبادات ومعاملات ؛ وذلك من ناحية مايترتب عليها من أحكام نبتت بالشرع ، وهذا الأثر اختلفت مذاهب العلماء فيه . وبيان ذلك فيما يلي :

أثر النهي في العبادات والمعاملات :

يرى المتتبع لموارد الأحكام في نصوص الكتاب والسنة ، أن الشارع قد ينهى في حالات خاصة عن بعض الأعمال المشروعة للمكلف ! كالصلاة ، والصيام ، والبيع ، والنكاح وغيرها من عبادات ومعاملات . وقد اختلف العلماء في أثر نهي الشارع عن هذه الأعمال من حيث

---

(١) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١/٣٥٧) .

بقائها بعد النهي مشروعة ، تترتب عليها آثارها ، أو غير مشروعة ، فلا تترتب عليها تلك الآثار .

وبيان اتجاهات العلمـــاء في هذه المسألة ، يقتضينا أن نعرض للنهي في حالتين :

الأولى : حالة الإطلاق : وهي ما إذا ورد دون أن ترافقه قرينة تشعر بأن النهي عن العمل كان لذات المنهي عنه ، أو لغيره .

الثانية : حالة وروده مع قرينة تشعر أن النهي عن العمل كان لذات المنهي عنه ، أو وصفه ، أو أمر خارج عنه [1] .

أولاً ـ حالة ورود النهي مطلقاً

فإذا ورد النهي مطلقاً دون أي قرينة تشعر بما ذكرنا : فالعلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب :

أ ـ لقد ذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ، ومالك ، والحنابلة وجميع أهل الظاهر ، إلى أن النهي في هذا الحال ، يدل على فساد المنهي عنه وبطلانه ؛ سواء أكان ذلك في العبادات أم في المعامـلات ، ونسب الآمدي هذا القول إلى بعض الحنفية أيضاً [2] .

ب ـ وذهب الحنفية ، وبعض محققي الشافعية كالقفال الشاشي ، وإمام الحرمين ، إلى أن النهي في هذه الحال لايقتضي فساد المنهي عنه ، وإلى

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢٧٥/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي » : (٢٧٥/٢ ــ ٢٧٦) « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢٥٧/١) فا بعدها .

ذلك أيضاً ذهب بعض المعتزلة كأبي عبد الله البصري ، والقاضي عبد الجبار ، وهو الصحيح عند الزيدية وبعض الإباضية [1] .

جـ ـ وقال قوم : إن النهي يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات . وقد ذهب اليه الغزالي وأبو الحسين البصري والرازي وابن الملاحمي وآخرون [2] .

مسلك القائلين باقتضاء الفساد مطلقاً

وقد استدل الشافعية ومن معهم على ما ذهبوا إليه : بأن الشارع عندما ينهى المكلف عن عمل ما نهياً مطلقاً ، دون أن يقيده بما يدل أنه لذات المنهي عنه ، أو لغيره من صفة عرضت له ، أو أمر خارج عنه ؛ فإن ذلك النهي يكون منصباً على ذات الشيء من طريق الحقيقة ؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل ، والكمال في النهي عن الشيء إنما يكون لذاته فلا ينصرف إلى غيره إلا مجازاً ، وذلك يحتاج إلى دليل .

فإذا قام دليل على خلاف ما صرف إليه النهي المطلق ، وهو ذات الشيء المنهي عنه ، توجه النهي إلى ما قام الدليل عليه ، كأن يكون

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢٧٥/٢ ـ ٢٧٦) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٢٥٦/١) « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » في أصول الزيدية : (ص ٢٣) مخطوطة دار الكتب المصرية « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي : (٧٢/١ ـ ٧٣) .

(٢) راجع « المستصفى » : (٩/٢ ـ ١١) « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : (٢٧٦/٢) « إرشاد الفحول » [illegible] ١٠[illegible]) .

لوصف مجاور ينفك عن الفعل المنهي عنه [1] .

على أن من العلماء - كما سيأتي - من لا يفرق بين الحالين : حالة قيام الدليل على إرادة غير الذات ، أو عدم قيامه . ومن هؤلاء أهل الظاهر والحنابلة [2] .

ثم إن سلامة التصرفات الشرعية من عبادات ومعاملات ، إنما تُستمد من حكم الشارع بصحتها ؛ لاستيفائها ما حدد لها في أوامره ونواهيه ، كي تكون صحيحة ، والنهي مع الإقرار بسلامتها ، مدعاة لتناقض تتنزه عنه أحكام الشارع .

مسلك القائلين بعدم اقتضاء الفساد

أما عدم اقتضاء الفساد : فقد استدل له بأن المراد بالفساد ، تخلف الأحكام عن تلك التصرفات المشروعة ، وخروجُ هذه التصرفات عن كونها أسباباً للأحكام . والفساد بهذا المعنى لايقتضيه النهي في المنهي عنه ؛ لأن النهي عن العمل لا يكون مناقضاً لمشروعيته على هذا التفسير ، فلو صرح الشارع وقال : نهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه لكن إن فعلت بانت زوجتك. ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب ، لكن إن فعلت طهر الثوب . ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير إذن ، لكن إن فعلت حلت الذبيحة ؛ فشيء من هذا ليس يمتنع ولا يتناقض ، بخلاف

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٩٥ — ٩٧) « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الخفيف : (ص ١٢٥ — ١٢٦) .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٥٩ — ٦١) فما بعدها « المدخل » لبدران : (ص ١٠٥) .

قوله : حرمت عليك الطلاق ، وأمرتك به ، أو أبحته لك ، وحرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن وأوجبته عليك ، فإن ذلك متناقض لايعقل ؛ لأن التحريم يضاد الإيجاب ، ولكن لا يضاد هذا الإيجاب كون المحرم منصوباً علامة الملك والحل وسائر الأحكام[1] .

ثم أن الفساد في المنهي عنه : إما أن يدل من جهة اللغة ، وإما أن يدل من جهة الشرع .

أما من حيث اللغة : فالأحكام الشرعية لايناسبها اللفظ – كما يقول الغزالي – من حيث وضع اللسان ، إذ يعقل أن يقول العربي : هذا العقد الذي يفيد الملك والأحكام ، إياك أن تفعله وتقوم عليه .

وأما من حيث الشرع : فلم يقم دليل على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه[2] .

واحتج صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية أيضاً بأن النهي لايكفي في اقتضاء الفساد ، بل لابد من الدليل ؛ فبعد أن قرر أن هذا القول هو الصحيح عندهم قال : (والحجة لنا على تصحيحه أن معنى كون الشيء فاسداً أنه لم يقع موقع الصحيح في سقوط القضاء واقتضاء التمليك ، والمعلوم أن المنهي عنه قد يقع صحيحاً كطلاق البدعة ، والبيع وقت النداء ، فلا يكفي النهي في اقتضاء الفساد ، بل لابد من الدليل ،

---

(١) راجع « المستصفى » للغزالي : (٢/٢٥ – ٢٦) « الفصول اللؤلؤية » في أصول الزيدية : (ص ٦٣) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) راجع « المستصفى » : (٢/٢٦) .

إذ لفظ النهي لايفيده كما ذكرنا من أن المنهي عنه قد يصح)[1] .

ثم إن النهي عن العبادة بعد أمر المكلف بها ، يجعل الأمر والنهي واردين على محل واحد ، فيقع التناقض ، وقد ذكر الغزالي (أن النهي يضاد كون المنهي عنه قربة وطاعة ؛ لأن الطاعة عبارة عما يوافق الأمر ، والأمر والنهي متضادان)[2] .

وهكذا يكون النهي عن أفعال العبادة ، مستوجباً بطلانها وعدم مشروعيتها .

ثانياً ـ حالة ورود النهي مع قرينة

أما إذا ورد النهي مقترناً بمـــا يدل على انه لذات المنهي عنه ، أو لغيره ، فذلك لايعدو حالات ثلاث : عرض العلماء في كل واحدة منها لأثر ذلك النهي في المنهي عنه ، واختلفت آراؤهم في بعض ذلك[3] .

---

(١) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » : (ص ٢٣) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) انظر « المستصفى » : (٢/٣٠) .

(٣) لخص صاحب « التلويح » هذه الحالات وضم إليها حالة إطلاق النهي بلا قرينة فقال : (الفعل الشرعي المنهي عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل ، وإن دل دليل على أنه لغيره فذلك : إن كان مجاوراً فصحيح مكروه وإن كان وصفاً ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى ، وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه يفسد بوصفه لعدم قيام الدليل على أن القبح لوصفـــه) « التلويح » للتفتازاني : (١/٢١٦) وانظر « منهاج الوصول » في أصول الزيدية : (ص ٢٣) « طلعة الشمس » : (١/٦٩ — ٧٢) « الفصول اللؤلؤية » في أصول الزيدية : (ص ٦٣) .

وقد ترتب على اتفاقهم واختلافهم آثار واضحة في الأحكام التي بنيت على ما ذهب إليه كل فريق .

وفيما يلي بيان هذه الحالات ، وموقف العلماء من كل واحدة منها ، والآثار التي ترتبت على ذلك في بعض الأحكام .

الحالة الأولى ـ أن يكون النهي عن العمل لذاته وحقيقته ، سواء أكان ذلك في الأفعال ، أم في عقود المعاملات والأنكحة .

وذلك كالنهي عن الزواج بالمحارم في قوله تعالى : « حُرمت عليكم أمهاتُكم وبناتُكم ... » الآية . وكالنهي عن بيع الميتة التي هي حرام بنص قوله تعالى : « حُرمت عليكم الميتةُ والدمُ ... » الآية . والتي جاء النص على حرمة بيعها بقوله عليه الصلاة والسلام : « إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام ... » الحديث[1] .

وكالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبَلة . فقد روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ نهى عن بيع المضامين ، والملاقيح ، وحبل الحبلة[2] .

---

(١) أخرج الامام أحمد وأصحاب الكتب الستة عن جابر رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : « إن الله حرم بيع الخمر ، والميتة ، والخنزير ، والأصنام ، فقيل يا رسول الله ، أرأيت شحوم الميتة ، فإنه يطلى بها السفن ، ويدهن بها الجلود ، ويستصبح بها الناس ؟ فقال : لا ، هو حرام ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عند ذلك : قاتل الله اليهود ، إن الله لما حرم شحومها جملوه ، ثم باعوه ، فأكلوا ثمنه » جملوه بفتح الجيم والميم : أذابوه . والجميل : الشحم المذاب .

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه والبزار في مسنده . وانظر « نصب الراية » : (٤/١٠) .

وعن ابن عمر « أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع حبل الحبلة وكان بيعاً يبتاعه أهل الجاهلية . كان الرجل يبتاع الجزور إلى أن تنتج الناقة ثم ينتج الذي في بطنها »[1] .

وعن سعيد بن المسيب أنه قال : « لا ربا في الحيوان ، وإنما نهي من الحيوان عن ثلاثة : عن المضامين والملاقيح وحبل الحبَلة ، والمضامين بيع ما في بطون إناث الإبل ، والملاقيح بيع ما في ظهور الجمال »[2] .

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم ، وفي لفظ لهما « وحبل الحبلة أن تنتج الناقة ثم تحمل التي نتجت » وفي لفظ للبخاري « ثم تحمل التي نتجت » انظر « فتح الباري » و« نصب الراية » : (١١/٤) . والمضامين : جمع مضمون وهو ما في أصلاب الفحول من الماء . والملاقيح : جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين . يقال : لقحت الناقة وولدها ملقوح به ، إلا أنهم استعملوه بحذف الجار . وحكى الأزهري عن ابن الأعرابي أنها جمع ملقوح أيضاً ، وحبل الحبلة : - بفتح الباء والحاء جمع حابل كفسقة جمع فاسق - ولد الأنثى التي ما تزال في بطن أمها . وقد كانوا في الجاهلية يبيعون الجنين في صورة من هذه الصور وجاءت الشريعة فحرمت ذلك كما بينته الأحاديث . وانظر « النهاية » لابن الأثير : (٦٣/٤/٢٦/٣) .

(٢) رواه مالك في « الموطأ » . وجاء بعده : قال مالك : (لاينبغي أن يشتري أحد شيئاً من الحيوان بعينه إذا كان غائباً عنه . وإن كان قد رآه ورضيه على أن ينقد ثمنه لا قريباً ولا بعيداً قال مالك : وإنما كره ذلك ؛ لأن البائع ينتفع بالثمن ولا يدري هل توجد تلك السلعة على ما رآها المبتاع أم لا فلذلك كره ذلك ، ولا بأس به إذا كان مضموناً موصوفاً) « الموطأ مع المنتقى » : (٢٢/٥) وانظر « الهداية وفتح القدير » : (١٩٢/٥) « التوضيح مع التلويح » : (٢٢٠/١) .

ومثل ذلك في العبادات النهي عن صلاة المحدث .. الخ .

فالنهي في كل من هذه الأعمال المذكورة ، نهي عن العمل لذاته وحقيقته ؛ وذلك لما هو واقع من الخلل في أركانه .

والعلماء متفقون على أن هذا النوع من النهي ، يقتضي بطلان المنهي عنه ؛ فإذا أتى به المكلف يقع باطلًا غير مشروع أصلًا ، فلا يترتب عليه أي أثر من الآثار التي رتبها الشارع على العمل المشروع ، فلا يمنع وجوب القضاء في العبادة ، ولا ينتج في العقود فلا يكون البيع مثلًا سببًا للملك ؛ والتزوج بالمحارم لاينعقد ، فلا يثبت به نسب ، ولا مصاهرة ، ولا توارث لانعدام محل العقد .

وصلاة المحدث باطلة لانعدام ركن الطهارة فلا يترتب عليها ثواب ولا تسقط بها الفريضة .

وبيع الميتة باطل أيضاً ؛ لاختلال ركن من أركان العقد وهو المبيع . وقل مثل ذلك في المضامين والملاقيح وحبل الحبلة ؛ فمحل العقد - وهو المبيع - معدوم وانعدام المحل أبطل شرعية هذا البيع فلم يكن سبباً من أسباب الملك الذي لايقوم إلا بالمحل[1] .

---

(١) قال ابن هبيرة في شأن المضامين والملاقيح وحبل الحبلة : (واتفقوا - يعني أرباب المذاهب - على أن بيع المضامين - وهو بيع ما في بطون الأنعام - وبيع الملاقيح - وهو بيع ما في ظهورها - وبيع حبل الحبلة - وهو نتاج الجنين - باطل) . راجع « الافصاح عن معاني الصحاح » لابن هبيرة الحنبلي : (ص ١٨٦) وانظر ابن الهمام في « فتح القدير » حيث يقول : (وإنما بطل هذا البيع فعسى أن لاتلد تلك الناقة أو تموت قبل ذلك) (٥/١٩٢) .

ومما استدل به العلماء على ما اتفقوا عليه من أن النهي عن العمل لذاته وحقيقته ، يقتضي البطلان والفساد ، قوله عليه الصلاة والسلام : « من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد »[1] والمنهي عنه هو على غير أمر الشارع قطعاً ، إذ المنهي عنه ليس مأموراً به ، ولذلك يكون مردوداً بنص الحديث ، أي باطلًا لا حكم له ، فهو معدوم المشروعية أصلًا لا يترتب عليه أي أثر من آثار العمل المشروع[2] .

ثم إن الصحابة ومن بعدهم كانوا دائماً يستدلون على بطلان الأفعال والعقود بنهي الشارع عنها من غير نكير من أحد منهم ، وذلك كاستدلال ابن عمر على بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى : « ولا تَنكِحُوا المُشْرِكاتِ حتى يُؤمِنَّ ولأَمَةٌ مؤمِنَةٌ خيرٌ من مُشرِكَةٍ ولو أعجَبَتْكُم »

---

(١) أخرجه من رواية عائشة أحمد في مسنده ومسلم وعلقه البخاري في صحيحه .

(٢) جاء في « فيض القدير » للمناوي : (وفيه – يعني الحديث – دليل للقاعدة الأصولية أن مطلق النهي يقتضي الفساد ؛ لأن المنهي عنه مخترع محدث ، وقد حكم عليه بالرد المستلزم للفساد ، قال الشيخ ابن حجر الهيثمي : وزعم أن القواعد الكلية لاتثبت بخبر الواحد باطل ، قال العلائي : وفيه أيضاً دليل على اعتبار ما المسلمون عليه من جهة الأمر الشرعي أو العادة المستقرة ؛ فإن عموم قوله : « ليس عليه أمرنا » يشمله) قال : (وهذا الحديث أصل من أصول الشريعة) . انظر « فيض القدير شرح الجامع الصغير » للسيوطي : (١٨٢/٦ – ١٨٣) .

واستدلالهم على تحريم الربا بما ورد من النهي في الكتاب والسنة ، ومثل ذلك كثير [1] .

الحالة الثانية ـ أن يكون النهي عن العمل لوصف مجاور ينفك عنه ، فهو غير لازم له ، كالنهي عن الصلاة في الثوب المسروق [2] والصلاة في الأرض المغصوبة [3] ، والنهي عن البيع وقت النداء للجمعة [4] ، والنهي عن الوطء في الحيض [5] . . . ففي هذه الحال يرى جمهور العلماء أن النهي لا يقتضي بطلان العمل ولا فساده ، بل يبقى صحيحاً يتصف بالمشروعية وتترتب عليه آثاره المقصودة منه ، إلا أنه يكون مكروهاً فيترتب على فاعله الإثم .

وذلك لأن جهة المشروعية فيه تخالف جهة النهي فلا تلازم بينهما ؛ إذ أن مخالفة رغبة الشارع تستوجب الإثم ولكن لا تستوجب عدم ترتب الأثر ، وهكذا تترتب الآثار على العمل المنهي عنه في هذه الحال باعتبار وقوعه كاملاً على وجه الحقيقة حسبما رسم الشارع .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٩٦/٢) ــ الآمدي في « الإحكام » : (٢٧٩/٢ ــ ٢٨٢) « إرشاد الفحول » : (ص ١٠٤) .

(٢) راجع « الفروق » للقرافي : (٨٥/٢) .

(٣) راجع « المهذب » للشيرازي : (٦٤/١) « التوضيح مع التلويح » : (٢١٧/١) .

(٤) انظر « المهذب » للشيرازي : (١١٠/١) « أصول السرخسي » : (٨١/١) .

(٥) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٢١٦/١) .

أما المكلف : فيناله الإثم ، لما صاحبَ العملَ من مخالفة رغبة الشارع التي هي خارجة عن تلك الحقيقة[1] . فالوطء في الحيض تترتب عليه آثاره وإن أثم فاعله ؛ فتعتبر الزوجة الموطوءة في الحيض مدخولاً بها حقيقة ، وتحل لزوجها الأول الذي طلقها ثلاثاً من قبل .

والصلاة في الأرض المغصوبة تخرج المكلف عن العهدة ، ولكنه يأثم بسبب ماجاورها من الغصب . وكذلك الصلاة في الثوب المسروق ، والبيع يوم الجمعة وقت النداء يفيد آثاره[2] .

فالنهي مثلاً عن البيع وقت النداء يوم الجمعة بقوله تعالى : « وَذَرُوا البيْعَ » إنما كان لئلا يقع الاخلال بالسعي الواجب إلى الجمعة - كما أسلفنا - وهو أمر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه ؛ فإن البيع يوجد بدون الاخلال بالسعي بأن يتبايع المتبايعان في الطريق ذاهبين إليها ، والاخلال بالسعي يوجد بدون المبيع بأن يمكثا في الطريق من غير بيع .

وقد فصل أبو إسحاق الشيرازي في حكم البيع يوم الجمعة ، فقرر أن البيع إن كان قبل الزوال ، لم يكره للمكلف ، وإن كان بعد الزوال وقبل ظهور الإمام كُره ؛ فإن ظهر الإمام وأذّن المؤذن ، حرم لقوله تعالى : « يا أيُّها الذين آمنُوا إذا نوديَ للصلاةِ من يوم الجمعةِ فاسعَوْا إلى ذكرِ اللهِ وذرُوا البيْعَ » .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٨١/١) « الفروق » للقرافي : (٨٤/٢) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (٨١/١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٣٠/١) « التوضيح مع التلويح » : (٢١٦/١) .

وقال الشيرازي : (فإن تبايع رجلان أحدهما من أهل فرض الجمعة والآخر ليس من أهل الفرض أثما جميعاً ؛ لأن أحدهما توجه عليه الفرض وقد اشتغل عنه ، والآخر شغله عن الفرض) ثم قرر رحمه الله أن البيع لايبطل ؛ لأن النهي لايختص بالعقد ، فلم يمنع الصحة كالصلاة في الأرض المغصوبة [1] .

موقف الحنابلة والظاهرية

أما الحنابلة والظاهرية : فقد سووا بين الأصل وغيره من وصف أو أمر خارج عنه في موارد النهي كلها ؛ فلا فرق بين أن يكون النهي لذات المنهي عنه أو لوصفه أو لأمر خارج عنه . واستدلوا لذلك بأن النهي يعتمد المفاسد ، فمتى ورد النهي بطل التصرف ، وأصبح معدوماً شرعاً والمعدوم شرعاً كالمعدوم حساً ؛ لأن العمل في هذه الحال يقع على خلاف ما يطلب الشارع [2] .

فالصلاة في ثوب مغصوب ، أو في دار مغصوبة ، هي معدومة شرعاً فإذا أتى بها المكلف وقعت باطلة ؛ لأنها غير مشروعة فلم يترتب عليها أثرها الشرعي .

قال ابن حزم في « الإحكام » : (وكل أمر علق بوصف ما ، لايتم ذلك العمل المأمور به إلا بما علق به ، فلم يأت به المأمور كما أمر : فلم

---

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/١١٠) وانظر « أصول السرخسي » : (١/٨١) « قواعد الاحكام » للعز بن عبد السلام : (٢/٢٢ — ٢٤) .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٣/٥٩ — ٦١) « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٧٦) « الفروق » للقرافي : (٢/٨٤) .

بفعل ما أمر به فهو باق عليه وهو عاص بما فعل ، والمعصية لاتنوب عن الطاعة ولا يشكل ذلك في عقل ذي عقل)[1] .

وقد أتى ابن حزم بعدد من المسائل ومنها الصلاة في ثوب مغصوب أو في دار مغصوبة وستأتي في آثار الاختلاف .

رأينا في الموضوع

والذي يظهر لنا أن الحنابلة والظاهرية لم يأتوا بما يقنع في دعواهم اقتضاء النهي يقتضي الفساد في المنهي عنه لأمر خارج .

فالجمهور لايغفلون أثر النهي في الشريعة ، ولكن إذا تبين أن النهي لم يكن لذات العمل الشرعي المنهي عنه أو لوصفه ـ على خلاف فيه ـ فمعنى ذلك أن المكلف إذا أتى بهذا العمل ، فقد حصلت حقيقة المأمور به ؛ فالصلاة من حيث هي صلاة ، تقع على حقيقتها في الأرض المغصوبة ويبقى النهي منصباً على الجناية على الغير بغصب أرضه ، فهو أمر مجاور لايؤثر في صحة الحكم ، فالصلاة صحيحة وإثم الغصب ثابت على المغتصب .

الحالة الثالثة ـ أن يكون النهي لوصف لازم للمنهي عنه : كالنهي عن صوم يوم العيد ، والنهي عن البيع المشتمل على الربا ، والبيع بشرط يخالف مقتضى العقد كما سيأتي[2] .

وقد اختلفت أنظار العلماء في هذه المسألة :

---

(١) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٥٩/٣ ـ ٦٠) .

(٢) انظر « أصول السرخسي » : (٨٠/١) فما بعدها « المهذب » للشيرازي : (٢٦٨/١) .

مسلك الجمهور

فذهب الجمهور إلى أن النهي عن العمل لوصف لازم له ، يقتضي فساد كل من أصل العمل ووصفه ، ويطلقون عليه اسم « الفاسد » و « الباطل » وبذلك يكون نظير النهي عن العمل لذاته فهو مثله غير مشروع ، ولا يترتب عليه أي أثر من آثاره المقصودة منه . وهكذا يقررون أن النهي عن العمل لذاته ، والنهي عنه لوصفه اللازم له ، سيان في اقتضاء فساد المنهي عنه وبطلانه ، واعتباره غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه .

مسلك الحنفية

وذهب الحنفية إلى أن النهي في هذه الحال يقتضي فساد الوصف فقط . أما أصل العمل : فهو باق على مشروعيته ، ويطلقون عليه اسم « الفاسد » ويرتبون عليه بعض الآثار دون بعض .

فصوم يومي الفطر والنحر وأيام التشريق [1] ، والبيع المشتمل على الربا ، والبيع بشرط يخالف مقتضى العقد [2] : هي من قبيل « الباطل » عند الجمهور ، و « الفاسد » عند الحنفية .

---

(١) روى أحمد والبخاري ومسلم عن أبي سعيد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه نهى عن صوم يومين : يوم الفطر ، ويوم النحر » ولأحمد عن سعد بن أبي وقاص قال : « أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنادي أيام منى أنها أيام أكل وشرب ولا صوم فيها ، يعني أيام التشريق » والدارقطني عن أنس « أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم خمسة أيام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وثلاثة أيام التشريق » .

(٢) أخرج الطبراني في « معجم الوسط » أن النبي صلى الله عليه وسلم « نهى عن بيع وشرط » « نصب الراية » : (٤/١٧) .

ما استدل به الجمهور

وقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه ، بأن طلب الشارع تلك المأمورات الشرعية ، ونهيه أن تكون متصفة بوصف خاص ، كما في النهي عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق ، وكما في النهي عن البيع بشرط يخالف مقتضى العقد ، حيث ثبت في الصحيح ـ كما تقدم ـ أن الرسول ﷺ نهى عن بيع وشرط ، وكالذي نراه في كثير من المنهيات ، يدل بوضوح على أن الشارع إنما يريد القيام بالعمل الذي أمر به ، خالياً عن ذلك الوصف المنهي عنه .

فإن وقع العمل المأمور به متصفاً بالوصف المنهي عنه ، لايعتبر أنه ذلك العمل الذي طلبه الشارع ؛ ولذا لا ينبني عليه الأثر الذي رتبه على وجوده وقصده منه ؛ لأنه غير مشروع ، باعتبار أن مطلق النهي يعني انعدام كون المنهي عنه مشروعاً . وصفة القبح في المنهي عنه ـ وإن كانت لمعنى اتصل به وصفاً ـ فذلك دليل على أنه لم يبق مشروعاً ؛ لأن ذلك الوصف لايفارق المنهي عنه ، ومع وجوده لايكون مشروعاً ، فيه يخرج من أن يكون مشروعاً أصلاً[1] وقد قال رسول الله ﷺ : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد »[2] .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٨٢/١ – ٨٣) « منهاج الوصول » للبيضاوي وشرحه للإسنوي : (٧٤/١) فما بعدها مع البدخشي « سلم الوصول لشرح نهاية السول » للشيخ محمد بخيت المطيعي : (٢٩٦/٢) فما بعدها .

(٢) انظر ما سلف (٣٩٦ ج ٢) .

ثم إن المنقول عن السلف احتجاجهم بالنهي على بطلان بعض التصرفات الشرعية : فقد احتج عمر على أن نكاح المشركات باطل بقوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » ولم ينكر عليه منكر[1] .

واحتج الصحابة على بطلان عقود الربا بقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » وقوله سبحانه : « وذروا ما بقي من الربا » وقول الرسول عليه السلام في حديث الأشياء الستة : « لا تبيعوا الذهب بالذهب ... »[2] الحديث .

ما استدل به الحنفية

يرى الحنفية أن كون النهي عن الأمر الشرعي لوصفه ، يقتضي مشروعيته بأصله ؛ فالنهي عنه لوصفه ، لا يستوي مع النهي عنه لذاته وحقيقته ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لامتنع المسمى ـ وهو ذلك الأمر المشروع ـ لامتناع كونه قبيحاً لعينه ، حال كونه مشروعاً أمر به الشارع[3] .

فمثلاً : النهي عن صوم العيد : معناه أمر الشارع المكلف بالامتناع عن إحداث صيام يوم العيد على وضعه الشرعي ؛ فلو اعتبر النهي عن الصيام ، نهياً لذات الصوم وحقيقته ، لكان الصيام يوم العيد قبيحاً لذاته ، أي لأنه صيام ، ولا يمكن أن يكون ذلك في عرف الشريعة وقواعدها ؛ لأن الصيام لذاته عبادة رتب الشارع على فعلها الثواب ، ولا يمكن أن

---

(١) راجع « روضة الناظر » لابن قدامة : (١٤٤/٢) « الإحكام » للآمدي : (٢٧٩/٢) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٣٠٠ ج ١) .

(٣) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٢١٦/١) فما بعدها .

يكون الأمر القبيح لذاته قربة وطريقاً إلى الثواب ، بل لا يمكن أن يكون لذلك مشروعاً ، ولذلك وجب أن ينصرف النهي - كما قدمنا - إلى الوصف اللازم له[1] .

فالصيام المنهي عنه يوم العيد : مشروع بأصله ، بالنظر إلى ذاته ، ولكنه قبيح لما اتصل به ، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم .

ومثل ذلك يقال في البيع بشرط فاسد ؛ فالبيع الذي نهي عنه في هذه الحال : مشروع بأصله بالنظر إلى ذاته ، ولكنه قبيح لما اتصل به ، وهو الشرط الذي ينافي مقتضى العقد ، وهذا يقال في سائر الحالات ، سواء أكان المنهي عنه لوصفه عبادة من العبادات ، أو عقداً من العقود الشرعية في الأنكحة والمعاملات[2] .

ولهذا يثبت لكل من الأصل والوصف مقتضاه ؛ فالبيع مثلاً فيما ذكرناه يثبت به الملك ، لوجود حقيقته بتوفر الركن والمحل ، وفي الوقت نفسه يجب فسخه خروجاً من الحرمة نظراً لوجود الوصف المنهي عنه ، وإن كان وجوب الفسخ خروجاً من الحرمة - كما يرى ابن الهمام - لا يكون إلا فيما يمكن رفعه ، كالبيع بالخمر مثلاً إذ يمكن فسخ العقد أو الاتفاق

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/٨٥) فما بعدها « التلويح على التوضيح » : (١/٢١٦) فما بعدها « سلم الوصول لشرح نهاية السول » للشيخ بخيت : (٢/٣٠١) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (١/٨٥) فما بعدها « التوضيح والتلويح » : (١/٢١٦ — ٢١٧) .

على ثمن مشروع غير الخمر . بخلاف ما لا يمكن رفعه ، كحل ما ذبح وهو ملك الغير ؛ فإذا ذبح ملك الغير فالحل واقع مع الإثم على الفاعل ، ولكن الرفع غير ممكن إذ لا قدرة للعبد على رفع المعصية المترتبة على هذا الفعل المنهي عنه ، وهو ذبحه حيوان الغير بغير إذنه بإعادته إلى ملك صاحبه وبالروح ، فلا يكون مأموراً بهذا .

قال ابن أمير الحاج : (والمفيد لهذا ما أخرج الدارقطني بسند جيد عن رسول الله ﷺ : لا يحل لامرىء من مال أخيه إلا ما طابت به نفسه)[1] .

عرض القرافي لمذهب الحنفية

ويعجبني عرض القرافي لمذهب الحنفية ، حيث أتى به منسوباً إلى أبي حنيفة ثم حكم على المسلك بأنه فقه حسن ، وذلك بالرغم من نسبة المبالغة إليهم فيما جنحوا إليه . جاء في « الفروق » عن أثر النهي في المنهي عنه لا لذاته : (هذا الفرق بالغ أبو حنيفة في اعتباره ، حتى أثبت عقود الربا وإفادتها الملك في أصل المال الربوي ورد الزائد ؛ فإذا باع درهماً بدرهمين أوجب العقد درهماً من الدرهمين ، ويرد الدرهم الزائد . وكذلك بقية الربويات)[2] .

وقال صاحب « الفروق » بعد عدد من الأمثلة : (قال أبو حنيفة : أصل الماهية سالم عن المفسدة ، والنهي إنما هو في الخارج عنها ؛ فلو قلنا بالفساد مطلقاً ، لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد ، وبين السالمة عن الفساد ؛

(١) راجع « التقرير والتحبير » : (١/٣٣٤) .
(٢) (٣/٨٢) .

ولو قلنا بالصحة مطلقاً لسوينا بين الماهية السالمة في ذاتها وصفاتهـــا وبين المتضمنة للفساد في صفاتها ، وذلك غير جائز ؛ فإن التسوية بين مواطن الفساد ، وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد ، فتعين حينئذ أن يقابل الأصل بالأصل والوصف بالوصف فنقول : أصل الماهية سالم عن النهي ؛ والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يرد نهي ، فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة ، ويثبت للوصف – الذي هو الزيادة – المتضمنة للمفسدة الوصف العارض وهو النهي فيفسد الوصف دون الأصل ، وهو المطلوب) قال القرافي : (وهو فقه حسن)[1] .

ما ترتب على الاختلاف بين الحنفية وغيرهم

وهكذا نرى مما سبق أن المنهي عنه لوصفه ، هو عند الجمهور كالمنهي عنه لذاته وحقيقته ؛ فيقع من المكلف ، باطلاً غير مشروع ، إلا إذا دل الدليل على أن النهي كان لأمر مجاور ، كالبيع وقت النداء يوم الجمعة .

وأما عند الحنفية : فهو صحيح بأصله دون وصفه ، ويطلقون عليه اسم الفاسد ، إلا إذا دل الدليل على أن النهي كان لذات المنهي عنه حقيقة ، كبيــع الجنين في بطن أمه .

---

(١) « الفروق » : (٢/٨٣ – ٨٤) وانظر في مذهبي الجمهور والحنفية « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١/٢٥٨) فما بعدها « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع العضد والسعد » : (٢/٩٨ – ٩٩) « التوضيح مع التلويح » : (١/٢١٦) فما بعدها « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٣٠) فما بعدها « إرشاد الفحول » : (ص ١٠٤) « أصول الفقه » للشيخ محمد الخضري : (ص ٢٤١ – ٢٤٣) .

وبناء على ذلك ، لم يكن لدى الجمهور فرق بين الفساد والبطلان فهما مترادفان ، إذ كل منهما يدل على أن الفعل المنهي عنه وقع على خلاف ما طلب من المكلف ، فلم يعتبره الشارع ، ولم يرتب عليه الأثر الذي يرتبه على نظيره المشروع .

وهكذا يطلقونها ويريدون بها معنى واحداً ، وهو في العبادات : عدم سقوط القضاء بالفعل . وفي عقود المعاملات : تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام . وذلك على مقابلة الصحة التي تدل على أن الفعل وقع من المكلف على وفق ما طلب الشارع ، فرتب عليه آثاره المقصودة منه . وهي في العبادات : كون الفعل مسقطاً للقضاء ، وفي عقود المعاملات : كون العقد سبباً لترتب ثمراته المطلوبة شرعاً عليه كما في ترتب الملك على البيع [1] .

أما الحنفية : فقد فرقوا بين البطلان والفساد ، وجعلوا كلاً منهما لمعنى .

فالبطلان هو وقوع العمل مخالفاً لأمر الشارع في أصله ووصفه ، ومعنى ذلك أن العمل وقع معيباً في ذاته ، ولم يرتب الشارع عليه أثراً لذلك .

والفساد وقوع العمل مخالفاً لأمر الشارع في وصفه دون أصله ، ومعنى ذلك أن العمل وقع سليماً من ناحية ذاته ، وأصابه العيب الذي نهى عنه الشارع لأجله من ناحية وصفه المتصل به .

وطبعاً : الصحة وقوع العمل موافقاً لأمر الشارع في أصله ووصفه ،

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (١٨٦/١) « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية التفتازاني » : (٩٨/٢ — ٩٩) .

ومعنى ذلك أن العمل وقع على وفق ما أمر الشارع من ناحية ذاته ، ولم يصبه عيب في وصف من أوصافه جعل الشارع ينهى عنه .

ولهذا كان المشهور عند علماء الحنفية ، أن الصحيح ما كان مشروعاً بأصله ووصفه ، والفاسد ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه ، والباطل ما ليس مشروعاً أصلاً لا بأصله ولا بوصفه[1] . ولذلك فالصحة قد تقابل الفساد كما تقابل البطلان . قال عبد العزيز البخاري : (واعلم أن الصحة عندنا قد تطلق أيضاً على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل فإذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه أنه مشروع بأصله ووصفه جميعاً ، بخلاف الباطل فإنه ليس بمشروع أصلاً ، وبخلاف الفاسد فإنه مشروع بأصله دون وصفه .)[2] .

ومرد هذا الاختلاف في الاصطلاح بين الجمهور والحنفية : أن الجمهور يرون أن النهي يقتضي عدم وجود المنهي عنه شرعاً ، دون نظر إلى سبب النهي ، فحين اعتبروا المنهي عنه لوصفه من حيث أثر النهي ، كالمنهي عنه لذاته وحقيقته – بحيث يقتضي النهي فساد كل من الأصل والوصف – لم يكن عندهم عمل مشروع بأصله دون وصفه ، حتى يطلقوا عليه اسماً هو بين الصحيح والباطل كما صنع الحنفية .

أما الحنفية : فلا يقطعون النهي عن سببه ، فهم ينظرون إلى السبب

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٨١/١) فما بعدها .

(٢) راجع « كشف الأسرار أصول البزدوي » : (٢٥٨/١ – ٢٥٩) « التوضيح مع التلويح » : (٢١٦/١ – ٢٢٠) « الفروق » للقرافي : (٨٣/٢ – ٨٤) .

الذي من أجله كان النهي ، فحين اعتبروا المنهي عنه لوصف لازم له ، يختلف عن المنهي عنه لذاته وحقيقته ، فجعلوا أثر النهي فيه فساد الوصف فقط مع بقاء الأصل مشروعاً تترتب عليه آثاره المقصودة منه ، وجعلوا أثر النهي في المنهي عنه لذاته وحقيقته فساد كل من الأصل والوصف ، كان عندهم إلى جانب الصحيح عملان :

أحدهما — غير مشروع بأصله ولا بوصفه وهو « الباطل » .

والثاني — مشروع بأصله دون وصفه وهو « الفاسد »[1] .

معنى الفساد في العبادات عند الحنفية

على أن التفريق بين البطلان والفساد عند الحنفية ، كائن في عقود المعاملات . أما العبادات : فقد صرح ابن الهمام أن الفساد فيها هو البطلان ، لأن المقصود من العبادة التقرب إلى الله تعالى ونيل ثوابه ، فإذا لم يتوفر لها ما يجعلها سبباً لحكمها الذي شرعت له ، تحقق فيها وصف البطلان إذ أنها تصبح عديمة الفـائدة . فإذا صام المكلف يوم العيد مثلاً ، لم ينله الثواب الذي شرع له الصوم ، ولم تبرأ ذمته من صوم واجب آخر . جاء في « التحرير وشرحه التقرير » في معرض كلام ابن الهمام عن البطلان : (ويجب مثله في العبادات كصوم العيد ، فإن النهي عنه ملازم ، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى ، فكان بعد كونه حراماً لانعقاد الإجماع عليه بعد النهي عنه ، باطلاً لعدم الحل والثواب)[2] . ولما كان في

---

(١) وانظر « كشف الأسرار » : (٢٥٩/١) وانظر « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف : (ص ٧٦ – ٧٧) .

(٢) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٣١/١ و ٣٣٢) وانظر « أصول السرخسي » : (٨٣/١) .

النكاح ناحية تعبدية كان فاسده كباطله على سواء [1] .

ما بقي فيه الاختلاف

وهكذا ترى أن الفساد بمعنى البطلان في العبادات ، متفق عليه بين جميع الفرقاء ، حتى الحنفية الذين كان التفريق بين الفساد والبطلان من اصطلاحهم . وقد بقي الاختلاف في المعاملات : ورغم حكم الحنفية بصحة الأصل دون الوصف وترتيبهم الآثار المقصودة على العمل المنهي عنه ، فقد أحاطوا ذلك بوجوب إزالة سبب النهي الذي اقتضى الإثم بفساد الوصف ما أمكن . وكما مر سابقاً : عندما يجعلون البيع بالخمر سبباً للملك يعتبرون المكلف في الوقت نفسه آثماً ويوجبون عليه إزالة ما تسبب عنه الإثم ، وذلك إما باستبدال الخمر بغيره ، ليكون ثمناً في الصفقة ، أو بفسخ العقد [2] .

حقيقة الاختلاف في نظر الزركشي

هذا : وقد جاء الزركشي الشافعي في كتابه « البحر المحيط » على الاختلاف بين الحنفية وغيرهم في مسألة « أثر النهي في المنهي عنه لوصف متصل به » وصوّر حقيقة الخلاف وإلى أين مرده فقال : (واعلم أن حقيقة الخلاف بيننا وبين الحنفية يرجع إلى مسألة أخرى وهي : أن الشارع إذا أمر بشيء مطلقاً ، ثم نهى عنه في بعض أحواله ، هل يقتضي

---

(١) « بدائع الصنائع » للكاساني : (٣٣٥/٢) « فتح القدير » لابن الهمام : (٣٨٢/٢) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (٨٨/١) فما بعدها « التوضيح » لصدر الشريعة مع « التلويح » لسعد الدين التفتازاني : (٢١٨/١) فما بعدها .

ذلك النهي إلحاق شرط بالمأمور به حتى يقال : انه لايصح بدون ذلك الشرط ، ويصير الفعل الواقع بدونه كالعدم كما في الفعل الذي اختل منه شرطه الثابت بشرطيته بدليل آخر ، أم لايكون كذلك) ؟ ثم أتى الزركشي على ذكر المذهبين بنـــاء على حقيقة الاختلاف - كما يراه - وأورد مقالين للتطبيق منهما النهي عن صوم يوم النحر الذي عرضنا له من قبل فقال :

(مثاله الأمر بالصوم والنهي عن إيقاعه يوم النحر ، والأمر بالطواف والنهي عن إيقاعه في حال الحيض وغيره .

فالشافعي والجمهور قالوا : النهي على هذا الوجه يقتضي الفساد وإلحاق شرط بالمأمور به لاتثبت صحته بدونه .

وذهبت الحنفية إلى تخصيص الفساد بالوصف عنه دون الأصل المتصف به ، حتى لو أتى به المكلف على الوجه المنهي عنه يكون صحيحاً بحسب الأصل ، فاسداً بحسب الوصف إن كان ذلك النهي نهي فساد ، وإلا فمجرد النهي عنه لايدل على الفساد بل على الصحة)[1] .

رأينا في أثر النهي في المنهي عنه لوصفه

والذي نميل إليه فيما يقتضيه النهي من أثر في المنهي عنه لوصف لازم يتصل به ، هو ما ذهب إليه الحنفية من تفريق بين أثر مجاله العلاقة بين المكلف والشارع ، وأثر مجاله العلاقـــة بين الفرد والآخرين من حيث التعامل ، وتحقيق المصالح في حياة الناس ومعاشهم .

---

(١) راجع « البحر المحيط » للزركشي مخطوطة دار الكتب المصرية .

فالأثر الأول – وهو الإثم – ثابت على المكلف تجب المبادرة إلى إزالة سببه . والأثر الثاني منتج لما رتبه الشارع على العقد الذي استوفى أركانه وشروطه من ثمرات مقصودة ، كما في جعل البيع سبباً للملك .

والذي يحملنا على هذا الميل – إلى جانب ما استدل به الحنفية – ما نراه في هذا الاتجاه من كونه أقرب إلى تيسير شؤون الحياة ، وتأمين مصالح الناس التي لها في الشريعة وزن ومقدار ، خصوصاً وأن الحوادث لا تتناهى ، والأيام تحمل إلينا كل يوم جديداً من العقود ، وأنواع التعامل .

على أن الحنفية ، لم يغفلوا الحفاظ على إلزام المكلف العمل على التخلص من الإثم بإزالة سببه ، وفي هذا جمع لسلامة العلاقة بين المكلف والشارع ، وبين المكلف والآخرين ، لأن التعامل في شريعتنا لايجوز بحال أن يكون طريقاً لمعصية من شرع هذه الشريعة .

نقول هذا كله ، مع الشعور بأثر الاصطلاحات في مسالك هؤلاء الأئمة مما يدعو إلى مزيد من الحذر عند التطبيق . ومبعث ذلك أن ما ذهب إليه الجمهور تسنده قوة الدليل من اللغة ، وما قد يفهم من عمل السلف ، بالإضافة إلى شيء من الصعوبة في تطبيق مذهب الحنفية في الفروع عند استنباط الأحكام من النصوص ، ونماذج ذلك عديدة في كتب الفقه ومظان الأحكام ، وعلى كل فلا بد للذوق الفقهي من أن يعمل عمله ، فيذلل الكثير من العقبات .

من آثار الاختلاف في التطبيق

كان للاختلاف فيما يقتضيه النهي من أثر في العمل الشرعي المنهي عنه ، آثار واضحة في اختلاف العلماء عند تفسير النصوص واستنباط الأحكام ،

ونحن موردون فيما يلي بعض الأحكام التي تظهر أثر الاختلاف بين الجمهور وبين الحنابلة والظاهرية، فيما يقتضيه النهي من أثر في المنهي عنه لأمر خارج وبعضاً آخر، مما يظهر أثر الاختلاف بين الحنفية والجمهور فيما يقتضيه النهي من أثر في المنهي عنه لوصف لازم له.

أ - علمنا مما سبق: أن الاختلاف بين الجمهور، وبين الحنابلة والظاهرية قائم على اعتبار أن النهي لأمر خارج عن العمل المنهي عنه، لايؤثر في صحة هذا العمل، وإذا أتى به المكلف يقع صحيحاً.

أما الحنابلة والظاهرية: فيرون أثر النهي في المنهي عنه لأمر خارج، يقتضي البطلان، وإذا أتى به المكلف، وقع باطلًا لأنه غير مشروع[1].

ومن المسائل التي ظهر فيها الخلاف بناء على هذه القاعدة: الوضوء بماء مغصوب، والصلاة في ثوب مغصوب أو مسروق، والصلاة في أرض مغصوبة، والصلاة بطهارة مسح فيها على خف مغصوب. فكل هذه الأحكام واقعة تحت النهي عن الغصب والاعتداء، فالحنابلة والظاهرية يعتبرونها كلها باطلة، لأن النهي يعتمد المفاسد، وما دامت هذه الأمور منهياً عنها، فهي فاسدة وباطلة، دون تفريق بين أن يكون النهي لذاتها، أو لوصف لازم لها، أو خارج عنها. ومثل ذلك: الذبح بسكين مغصوبة عند الظاهرية كما سيأتي.

فالوضوء بماء مغصوب: لايعتبر طهارة مشروعة، والصلاة به صلاة بغير وضوء.

---

(١) انظر «الإحكام» لابن حزم: (٥٩/٣) فما بعدها، «روضة الناظر»: (١١٤/٢).

والصلاة في ثوب مغصوب أو مسروق أو في أرض مغصوبة : باطلة ، والذبيحة بسكين مغصوبة : حرام عنـــد الظاهرية لاتحل ، فهي كالميتة [1] .

والجمهور يرون أن النهي في هذه الأحكام ، إنما هو لأمر خارج عن المنهي عنه ، فتقع العبادة مشروعة صحيحة ، وتقع الذبيحة بالسكين المغصوبة حلالاً ، مع إثم الغصب في الأحوال كلها [2] .

مسلك الامام ابن حزم

وقد أتى ابن حزم بعدد من هذه الأحكام في جملة أحكام أخرى تطبيقاً على القاعدة المذكورة ، من اقتضاء النهي الفساد في المنهي عنه مطلقاً . فبعد أن قرر القاعدة – كما أسلفنا من قبل – وأبان أن الإتيان بالمنهي عنه معصية ، والمعصية لاتنوب عن الطاعة ، ذكر الصلاة بثوب نجس ممن يعلم ذلك ، ويعلم أنه لايجوز له ذلك الفعل ، والصلاة في مكان منهي عن الإقامة فيـه كمكان نجس أو مكان مغصوب أو في عطن الإبل أو إلى قبر ، والذبـح بسكين مغصوبة ، وذبح حيوان الغير بغير إذن صاحبه ، والوضوء بماء مغصوب ، أو بآنية فضة ، أو بإناء من ذهب .

وبعد تعداد هذه المسائل : قرر أن كل ما مرّ ، لايتأدى فيه فرض (فمن صلى كما ذكرنا : لم يصل ، ومن توضأ كما ذكرنا : فلم يتوضأ ،

---

(١) انظر « المقنع لابن قدامة مع حاشيته : (١٢٣/١) « الإحكام » لابن حزم : (٥٩/٣ – ٦٠) .

(٢) « المهذب » للشيرازي : (٦٤/٢) « التوضيح مع التلويح » : (٣١٦/١) فما بعدها « الفروق » للقرافي : (٨٥/٢) فما بعدها .

ومن ذبح كما ذكرنا : فلم يذبح ، وهي ميتة لايحل لأحد أكلها لا لربها ولا لغيره ، وعلى ذابحها ضمان مثلها حية) .

وقد علل ابن حزم ما حكم به من البطلان في تلك المسائل ، أن فعلها وقع على خلاف أمر الشارع وقد قال عليه السلام : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد »[1] ثم فصّل أبو محمد في وقوع تلك الأفعال من المكلف على خلاف أمر الشارع فقال : (وقد نهاه الله تعالى عن استعمال تلك السكين ، وعن ذبح حيوان غيره بغير إذن مالكه ، وعن الإقامة في المكان المغصوب ، وأمر بضرورة الإقامة للصلاة ، وبتذكية ما يحل أكله ، وبضرورة العقل علمنا أن المأمور به هو غير العمل المنهي عنه ولا يتشكل في العقل غير ذلك) .

ثم أبان رحمه الله أن تلك المناهي ، لو كانت هي المأمورات ، لكان الله عز وجل آمراً بها ، ناهياً عنها ، إنساناً واحداً ، في وقت واحد ، في حال واحدة ، وهذا مما قد تنزه الحكيم عنه في إخباره تعالى أنه لايكلف نفساً إلا وسعها[1] .

وقد أورد ابن حزم مسائل على لسان بعض المعترضين كان المناسب أن تأخذ الأحكام الماضية نفسها ، مع أنه لم يعطها ذلك . من هذه المسائل : الطلاق ، أو الإعتاق في مكان مغصوب ، وتعلُّم القرآن في مصحف مغصوب[2] .

---

(١) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٥٩/٣ — ٦٠) .
(٢) انظر المصدر السابق : (٦٠/٣) .

وبعد أن اتهم المعترض بالجهل ، رد ما أورد عليه : بأن الطلاق والعتاق والبيع والعطايا والصدقات ، لفظ لايقتضي إقامة" مأموراً بها ، بل مباح للمكلف أن يطلّق ويفعل ذلك وهو يمشي ، أو وهو يسبح في الماء ، فليس مرتبطاً بالإقامة في المكان .

أما الصلاة : فلا بد لها من الإقامة في المكان إلا عند الضرورة .

أما تعلم القرآن بالمصحف المغصوب : فقد أجاب عنه ، بأن التعلم ليس مرتبطاً بجنس المصحف ، وقد يتعلم المرء تلقيناً ، ثم أيضاً هو في حال حفظه غير مستعمل لشيء مغصوب ، وكذلك في قراءته ما حفظ في صلاته [1] .

القرافي والحنابلة

كان فيما قرره القرافي ـ من المالكية ـ عن مذهب الحنابلة في الموضوع ، أنهم بالغوا في إلغاء الفرق بين كون النهي عن العمل لذاته ، أو لغيره ، حتى اعتبروا النهي لأمر خارج عنه مستوياً مع أي نهي آخر .

وقد أتى على ذكر عدد من المسائل عندهم والتي أوردها ابن حزم .

---

(١) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٣/٦٠ — ٦١) .

هذا وقد اعتبر الشيخ أحمد شاكر كلام ابن حزم من المغالطة سواء عند الاستدلال على بطلان الأعمال الأولى ، أو الرد على المعترض وذلك قوله : (في الموضعين مغالطة واضحة من المؤلف رحمه الله ... ، فإنا لو قلنا بما ارتضى كان الرجل إذا صلى وهو يبغض أخاه المؤمن بطلت صلاته لأنه صلى مرتكباً محرماً كما في الثوب المغصوب سواء ، والمثل على هذا كثيرة) ثم جنح الشيخ شاكر رحمه الله إلى قريب من مذهب الجمهور في هذه القاعدة واعتبر ذلك ـ في رأيه ـ أقرب إلى الصواب . راجع التعليق في « الإحكام » : (٣/٦١) .

وأبان القرافي أن حكمهم ببطلان العمل في هذه الأحكام، مردُّه تسويتهم بين موارد النهي جميعاً في الأصل والوصف، فالمنهي على إطلاقه، يوقع العمل معدوماً شرعاً، والمعدوم شرعاً كالمعدوم حساً.

فمن صلى بغير وضوء حساً فصلاته باطلة، فكذلك صلاة المتوضىء بالماء المغصوب باطلة.

وكذلك الصلاة في الثوب المغصوب والمسروق، والذبح بالسكين المغصوبة والمسروقة، فهي كلها معدومة شرعاً فتكون معدومة حساً.

ومن فرى الأوداج بغير أداة حساً لم تؤكل ذبيحته، فكذلك ذبيحة الذابح بسكين مغصوبة.

ولم يحاول القرافي الجواب عن كل مسألة بذاتها، وإنما أفرد ثلاث مسائل بالذكر هي: الصلاة في الدار المغصوبة، والصلاة بطهارة مسح فيها على خف مغصوب، والصلاة في ثوب مغصوب، وقد ذكر مع هذه مثيلتين لها مبيناً أن محور الحكم في هذه المسائل عند الحنابلة هو ما ذكرنا فيما قبل، ثم أجاب عن كل واحدة من الثلاث المذكورة.

١ - فحكم المالكية والشافعية والحنفية بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، مبني على ملاحظة أن متعلق الأمر قد وجد فيها بكماله، مع متعلق النهي؛ فالصلاة من حيث هي صلاة حاصلة، غير أن المصلي جنى على حق صاحب الدار، فالنهي في المجاور، والنهي في المجاور عندهم لا يؤثر في صحة الحكم[1].

---

(١) راجع «المهذب» للشيرازي: (١/٦٤) «أصول السرخسي»: (٨٥١) فما بعدها «الفروق» للقرافي: (٢/٨٥).

٢ – وبمثل ذلك أجاب عن المسألة الثانية ؛ فطهارة غاصب الخف صحيحة والصلاة بهذه الطهارة صحيحة ، والمدرك في ذلك أن المصلي في هذه الحال محصل للطهارة بكمالها على الوجه المطلوب شرعاً ، وإنما هو جان على حق صاحب الخف كالصلاة في الدار المغصوبة[١] .

٣ – وعلى المنوال نفسه ، جرى في المسألة الثالثة : فالذي يصلي في ثوب مغصوب ، أو يتوضأ بماء مغصوب ، أو يحج بمال حرام كل هـذه المسائل سواء في الصحة خلافاً لأحد .

والعلة – كما ذكر القرافي – ما تقدم من أن حقيقة المأمور به من الحج والسترة ، وصورة التطهير قد وجدت من حيث المصلحة ، لا من حيث الإذن الشرعي ، وإذا حصلت حقيقة المأمور به من حيث المصلحة كان النهي مجاوراً فهو نهي عن الجناية على الغير كما في الدار المغصوبة[٢] .

ويبدو أن القرافي أفرد هذه المسائل بالذكر ، لتكون نماذج لما وراءها ، وما قيل فيها يقال في غيرها وهو كثير في كتب الأصول والفروع ، وقد رأينا عند ابن حزم عدداً من ذلك ، وعلى كل فأثر الاختلاف في قواعد الأصول واضح فيما انبنى عليها من مسائل في الفروع[٣] .

ب – أما الاختلاف بين الحنفية والجمهور – وفيهم الشافعية – : فقد قام – كما أسلفنا – على أن الجمهور يلحق المنهي عنه لوصفه بالمنهي عنه لذاته ، فيها في البطلان سواء . والحنفية يعتبرون المنهي عنه لوصف لازم ، صحيحاً

---

(١) راجع « الفروق » للقرافي : (٨٥/٢) فما بعدها .

(٢) المصدر السابق : (٨٥/٢) فما بعدها .

(٣) المصدر السابق : (٨٢/٢ – ٨٦) .

بأصله ، فاسداً بوصفه . وقد انبنى على هذا الاختلاف بين الجمهور والحنفية اختلاف في كثير من الأحكام .

من ذلك - في المعاملات - بعض العقود التي نهى عنها الشارع الوصف ملازم .

فالشافعية - تمشياً مع أصلهم في أثر النهي في المنهي عنه لوصفه - يحكمون ببطلان أو فساد هذه العقود ، على تساوٍ في البطلان والفساد عندهم دون تفريق .

والحنفية - تمشياً مع أصلهم أيضاً في التفريق بين المنهي عنه لذاته والمنهي عنه لوصفه - يحكمون بفسادها ؛ فهي صحيحة بأصلها فاسدة بوصفها ، ولذلك تفيد الملك بالقبض مع وجوب العمل على إزالة سبب النهي لرفع الإثم .

من هذه العقود : البيع بجعل الخمر أو الخنزير فيه ثمناً للمبيع[1] ، فإن الخمر منصوص على اجتنابها ، والخنزير منصوص على نجاسته ، والبيع المشتمل على الربا ، فالربا منصوص على تحريمه في الكتاب والسنة[2] .

وكذلك البيع بشرط ، يتنافى مع مقتضى العقد ، والرسول صلوات الله عليه « نهى عن بيع وشرط » وذلك : كالبيع بشرط أن يبيعه المشتري سلعة أخرى ، أو أن يقدم له قرضاً ، وبيع الثوب بشرط أن يخيطه البائع ، وبيع الزرع بشرط أن يحصده البائع .

---

(١) راجع « الهداية » : (٥/١٨٤) فما بعدها .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/٢٧٢) فما بعدها « الهداية مع فتح القدير » : (٥/١٨٤) فما بعدها .

فكل هذه البيوع فاسدة أو باطلة عند الشافعية ، لأنها منهي عنها نهياً لوصف ملازم لها ، وإذا وقعت ، وقعت غير مشروعة ، فلا يترتب عليها أي أثر من الآثار التي رتبها الشارع على العقود الصحيحة ، فهي عقود وقعت مخالفة لأمر الشارع ، ولا يمكن أن يكون أثر ما خولف فيه الشارع هو أثر ما امتثل فيه أمره [1] .

أما الحنفية : فيعتبرونها فاسدة لا باطلة ؛ لأن النهي عنها ليس لذاتها ، بل لوصف لازم لها خارج عن حقيقة البيع . فإذا وقع البيع ، وقع صحيحاً على حقيقته ؛ لأن الخلل في الوصف لا في الذات .

قال صاحب الهداية في شأن البيع بالخمر والخنزير : (والبيع بالخمر والخنزير فاسد لوجود حقيقة البيع وهو مبادلة المال بالمال) [2] .

وجاء في التوضيح (أما البيع بالخمر : فإن الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمناً لايبطل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الأوصاف التابعة ، لأن ركن البيع - وهو مبادلة المال بالمال - متحقق ، لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين) [3] .

وفي شأن البيع المشتمل على الربا قال صدر الشريعة : (ركن

---

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/٢٦١) « المنهاج للنووي مع مغني المحتاج » للشربيني الخطيب : (٢/١١) « تخريج الفروع على الأصول » : (ص ٨٩) « نهاية السول » : (٢/٦٣ — ٦٤) مع البدخشي .

(٢) راجع « الهداية مع فتح القدير » : (٥/١٨٦) .

(٣) راجع « التوضيح » : (١/٢٢٠) .

البيـع وهو مبادلة المال بالمال ـ قد وجد ، لكن لم توجد المبادلة التامة ، فأصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة)[1] .

أما في شأن البيع بشرط : فقد قال التفتازاني في « التلويح » : (وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط ، والنهي راجع للشرط ، فيبقى أصل العقد صحيحاً مفيداً للملك لكن بصفة الفساد والحرمة ، فالشرط أمر زائد على البيـع لازم له ، لكونه مشروطاً في نفس العقد ، وهو المراد بالوصف في هذا المقام)[2] .

وهكذا تكون هذه العقود ـ كما سبق ـ مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها ، ولذلك اعتبرها الحنفية موجودة في نظر الشارع تترتب عليها بعض الآثار التي تترتب على العقود الصحيحة ، كثبوت الملك إذا اتصل بهـــا القبض ، ومعنى ذلك أنها مع النهي عنها لوصفها ظلت صالحة لأن تكون سبباً للملك ، بينما الباطل لايكون كذلك[3] .

حالة أخرى من الاختلاف

ولقد كان من أسباب الاختلاف فيما نحن فيه من اقتضاء النهي الفساد أو غيره في المنهي عنه : تفاوت الأنظار في تقدير ما كان النهي لأجله أهو

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٢٢٠/١ – ٢٢١) .

(٢) راجع « التلويح » : (٢١٨/١) . هذا وقد خرج السرخسي على القاعدة المذكورة عدداً من المسائل بالإضافة إلى ما أوردناه . انظرهـــا في « الأصول » : (٨٩/١) فما بعدها .

(٣) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٣٣/١) « أسباب اختلاف الفقهاء » للشيخ علي الخفيف : (ص ١٢٧ — ١٢٨) .

وصف ملازم للمنهي عنه ، أم وصف خارج عنه ؟ وباختلاف التقديرين كان يختلف الحكم .

١ ـ من ذلك ـ في العبادات ـ ما جرى من الاختلاف في حكم صلاة النفل في الأوقات المكروهة التي وردت في السنة ؛ كما في حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه « ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن ، أو نقبر فيهن موتانا : حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع ، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس ، وحين تضيف للغروب »[١] .

فمن هذا الحديث وغيره من الأخبار الصحيحة الدالة على كراهة الصلاة في هذه الأوقات ذهب الشافعية إلى أن التنفل في الأوقات المذكورة باطل ، فإذا أراد المكلف أن يتنفل فيها لم تنعقد صلاته ، وهم يذهبون إلى ذلك ـ مع الخلاف بينهم ـ في أن الكراهة تحريمية أو تنزيهية ـ لأن النهي إذا تناول المنهي عنه لذاته أو لوصف لازم له اقتضى الفساد عندهم سواء أكان للتحريم أم كان للتنزيه[٢] .

ومن هنا يبدو الفرق بين هذا الحكم وبين ما ذكرناه عن الصلاة في الأرض المغصوبة ، عند الحديث عن النهي لأمر خارج عن المنهي عنه .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه . وانظر : « صحيح مسلم بشرح النووي » هناك : (١١٠/٦) فما بعدها « نيل الأوطار على منتقى الأخبار » : (٩٣/٣ – ٩٨) .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (٩٢/١) « قواعد الاحكام في مصالح الأنام » للعز بن عبد السلام : (٢٢/٢ — ٢٤) « شرح النووي لصحيح مسلم » : (١١٠/٦) فما بعدها « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الخفيف : (ص ١٢٩ — ١٣٠) .

فقد رأوا أن الصلاة تنعقد في الأرض المغصوبة ، وتعتبر صحيحة ، أما هنا : فلا تنعقد في أي وقت من الأوقات المنهي عن الصلاة فيها .

ذلك لأن النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة يتناول - كما مر - أمراً خارجاً عن المنهي عنه ، هو الجناية على حق الغير بالاغتصاب . أما حقيقة الصلاة فتحصل كاملة غير منقوصة ، لأن النهي لأمر خارج عند الجمهور لايؤثر في صحة العمل المشروع[1] .

أما هنا : فالنهي عن الصلاة في الوقت المكروه ، نهي عن العمل لوصف لازم له ، لأن الزمن يذهب جزء منه مع الفعل ، فكان النهي عن الصلاة في هذا الوقت دالاً على عدم صرف ذلك الوقت في ذلك الفعل .

وبذلك ظهر تعلق النهي بوصف لازم للصلاة المنهي عنها ، من ناحية أنه لايتصور وجود فعل ، إلا بإذهاب جزء من الزمن ، فلا يتصور وجود الصلاة في الوقت المكروه دون إذهاب جزء منه .

أما المكان : فلا علاقة له بالأداء هنا ، إذ لايذهب أي شيء منه عند القيام بالعمل ، فكان النهي بالنظر إليه نهياً لأمر خارج مجاور للمنهي عنه وهو في الارض المغصوبة - كما تقدم - الجناية على حق الغير بالغصب[2] .

أما الحنفية : فقد ذهبوا إلى صحة انعقاد صلاة النفل في تلك الاوقات المكروهة المنهي عنها[3] .

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٢١٩ - ٢٢٠) .

(٢) انظر « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الشيخ الخفيف : (ص ١٢٩ - ١٣٠) .

(٣) راجع « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (١/١٦٠) فما بعدها .

وذلك ، لأنهم اعتبروا النهي عن الصلاة في هذه الاوقات راجعاً إلى أمر مجاور للمنهي عنه لا لوصف ملازم ، إذ أن الوقت ـ كما يقولون ـ ظرف للصلاة لا معيار لها ، فيكون تعلقه بها تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية .

ولذا فإن النهي المذكور لايوجب الفساد ، وإنما يوجب النقصان ، والنفل لايطلب أداؤه كاملاً فلو شرع في صلاة النفل في وقت من الأوقات المكروهات يجب عليه إتمامها ، ولو أفسد هذه الصلاة يجب عليه قضاؤها [1] .

على أن هذه المسألة تختلف عن مسألة الصوم في يوم العيد ، فقد مر بنا أن الشافعية اعتبروا النهي عن الصوم في بعض الايام ومنها يوم الفطر ويوم الاضحى ـ نهياً عن العمل لوصف لازم ، وذلك لأن الوقت معيار الصوم الذي هو عبادة مقدرة بالوقت ، فيكون هذا الوقت كالوصف له ، ففساد الوقت يوجب فساد الصوم .

فإن شرع المكلف في الصوم في الايام المنهية ، لم يجب عليه الإتمام بل يجب الرفض ، فإذا رفض الصوم لم يجب عليه قضاؤه [2] .

بينما رأينا عكس ذلك في صلاة النفل في الاوقات التي ورد النهي عنها .

٢ ـ ومن ذلك ـ في المعاملات ـ بعض العقود التي كان الحظر فيها راجعاً إلى فقدان ولاية أحد العاقدين ، كبيع الفضولي ، وبيع المرهون ، وبيع السفيه ، وبيع الصبي المميز . فقد جرى الخلاف في الحكم على هذه العقود نتيجة الاختلاف في تقدير ما كان النهي لأجله .

---

(١) راجع « أسباب اختلاف الفقهاء » للشيخ علي الخفيف : (ص ١٣٠) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ ج ٢) و « المهذب » : (١٨٩/١) .

فذهب الشافعية إلى الحكم بالبطلان - شأن البيع بالخمر وغيره - لأن النهي عنها في نظرهم لوصف ملازم[1] .

أما الحنفية : فذهبوا إلى الحكم بالصحة مع الوقف ، فكل عقد من العقود المذكورة صحيح موقوف على إجازة صاحب الحق في إجازته ، فإذا أجازه اعتبر نافذاً[2] .

فبيع الفضولي موقوف على إجازة المالك ، وبيع السفيه والصبي موقوف على إجازة القيم أو الولي أو الوصي ، حسب اختلاف الاحوال[3] .

ومرد ذلك عند الحنفية : أن النهي لم يكن لوصف لازم للعقود ، وإنما كان لتعلق حق الغير بالبيع ، أو المحافظة على مال السفيه أو الصبي لنقص إدراكه .

فهذه العقود باعتبار صدورها من أهلها في محلها : صحيحة ، وباعتبار وجود المانع من تعلق حق الغير أو المحافظة على مال السفيه أو الصبي : موقوفة ، فإذا زال المانع ، بأن أجازها من له حق الإجازة ، اعتبرت نافذة .

---

(١) راجع « المنهاج للنووي مع مغني المحتاج » للخطيب : (٢/٧ ، ١٥) .

(٢) راجع « الهداية مع العناية وفتح القدير » : (٥/٣٠٩) فما بعدها .

(٣) راجع « بدائع الصنائع » للكاساني : (٥/١٤٨) فما بعدها « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (٥/٣٠٩) فما بعدها « أسباب اختلاف الفقهاء » للخفيف .

الخاتمة

والآن .. وبعد أن عرضنا ـ فيما سلف ـ للحديث عن البيان وأنواعه ، وعن ماهية تفسير النصوص ، وعلاقة ذلك ببيان التفسير ، وأوضحنا كيف أنه نوع من الاجتهاد المطلوب المرغّب فيه ، وعرّجنا بنظرة عـــامة على التفسير ومدارسه في القانون ، وأشرنا إلى بعض خصائص التفسير في الشريعة وكشفنا عن قواعده في حالات وضوح الألفاظ وإبهامها ، وحالات دلالة هذه الألفاظ على الأحكام ، ثم حالات شمول الألفاظ أو عدم شمولها في وضعها لمعانيها وتبيننّا في كل ذلك موقف العلماء من التأويل ، وما أحاطوه به من حدود وقيود تسلك به سبله المأمونة ، وتحافظ على الأسس التي بنوه عليها مما لايخرج عن حدود العربية ومعالم الشريعة . ورأينا كيف حرّر علماؤنا تلك القواعد في إطار من الضبط العلمي والدقة المنطقية ، نتيجة استقراء لأساليب العربية وقواعد الشريعة ، ووقفنا على ما كان لهذه القواعد من آثار واضحة في فهم كتاب الله وسنة نبيه صلوات الله عليه ، وهمـا عماد الملة وينبوع الشريعة نود أن نقرر الأمور التالية :

أولاً - إن من الأهمية بمكان : العناية بالعربية في هذا المضمار ، لما لها من صلة بشريعة الإسلام ؛ فبها نزل الكتاب ، وبها كان بيان الكتاب من

الرسول الموحى إليه بهذا البيان[1] .

ثانياً – لابد قبل تفسير نصوص السنة لاستنباط الأحكام ، من سعي حثيث وراء التثبت من صحة تلك النصوص وصلاحيتها لأن تكون مصدراً للأحكام ، وذلك بتخريجها ومعرفة حكم العلماء عليها من حيث السند[2] .

وبذلك يجتمع ثبوت النص إلى فقـــه النص ويتكامل الطريق ويتوفر للبناء الفقهي الكيان الواضح السليم .

ولقد رأينا في عدد من المباحث المتقدمة كيف أن العلة في تباين

---

(١) وقد دعا إلى ذلك الصحابة والتابعون وأوسع علماؤنا الأولون القول فيه والدعوة إليه حتى كانت العربية في مدلولاتها وأساليب الخطاب فيها هي الركن الركين لقواعد التفسير في الشريعة . ولقد رأينا الإمام الشافعي بعد أن يتحدث عن عربية القرآن يقول : (وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ؛ لأنه لايعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب ، وكثرة وجوهه ، وجماع معانيه وتفرقها ، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها) الرسالة (ف ١٦٩ ص ٥٠) بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر وانظر كلام ابن حزم في هذا الموضوع في « الإحكام في أصول الأحكام » : (٣٥/٩ ، ٨٢) وراجع مقدمــة « تفسير البحر المحيط » لأبي حيان : (٤/١ – ٧) .

(٢) ولقد عني علماؤنا بتخريج أحاديث عدد من مراجع الفقه والأصول ، وأرجو أن تتاح لي الفرصة في القريب العاجل لنشر كتاب « تخريج أحاديث البزدوي » لقاسم بن قطلوبغا من الحنفية المتوفى ٨٧٩ هـ . والنسخة المخطوطة التي اعتمدتها في التحقيق تتميز بإجازة من المؤلف نفسه . ولهذا الكتاب في رأيي أهمية بالغة لأن أصول البزدوي يأتي في مقدمــة الكتب المعتمدة في علم أصول الفقه عند الحنفية ومن الخير بمكان معرفة حكم علماء الحديث على نصوص السنة التي أثبتها البزدوي في كتابه هذه التطبيق .

الأحكام كانت تكمن وراء صلاحية النص الذي كان مجالاً لتطبيق القاعدة الأصولية أو عدم صلاحيته لأن يؤخذ منه الحكم .

ففي مجال استنباط الأحكام لاتكفي العناية بفقه الحديث دون التفات إلى قول العلماء فيه من حيث كونه صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً أو غير ذلك لأن الحديث بمنزلة الأساس الذي يقوم عليه الفقه ولا بد لسلامة البنيان من سلامة الأساس الذي يقوم عليه[1] . كما لاتكفي العناية بسند الحديث دون نظر إلى فقهه[2] وتبين معانيه ومدلولات ألفاظه وما ترمي إليه على أسس العربية ومفاهيم الشريعة .

وقديماً شكا أبو سليمان الخطابي - من رجال المائة الرابعة - في مقدمة شرحه لسنن أبي داود من انقسام أهل العلم في عصره إلى فرقتين : أصحاب حديث وأثر ولـّى أكثرهم ظهره للفقه والفهم ، وأصحاب فقه ونظر لايعرّج أكثرهم من الحديث إلا على أقلّه ، وأبان أن منهجه يقوم على الأمرين الذين لابد منها : عناية بسند الحديث في رجاله ورواته ، وعناية

---

(١) قال الخطابي في بيان ذلك : (لأن الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل ، والفقه بمنزلة البناء الذي هو له كالفرع وكل بناء لم يوضع على قاعدة وأساس فهو منهار ، وكل أساس خلا عن بناء وعمارة فهو خراب) « معالم السنن » : (١/٣) .

(٢) وانظر : « معرفة علوم الحديث » : (ص ٦٣) للحاكم أبي عبد الله النيسابوري .

بمتن الحديث من حيث فقهه واستنباط الأحكام منه [1] .

وكل هذا الذي نقوله ينطبق على ما بين أيدينا من نصوص كان في فهمها وانطباق القواعد الأصولية عليها في استنباط الأحكام أخذ ورد عند العلماء ولكن وراء ذلك أنه قد تكون مسألة خلافية ، مرد الاختلاف فيها أن نصاً من النصوص قد لايكون وصل إلى بعض رجال المذاهب كالذي رأينا مثلاً في احتمال الخاص البيان وعدم احتماله بالنسبة لحديث الأعرابي المسيء صلاته حيث رأينا أن من الممكن أن لا يكون الإمام أبو حنيفة رحمه الله قد وصله هذا الحديث ولو وصله لكان له حكم آخر في أمر الطمأنينة في الركوع والسجود ولما رأينا اختلافاً في هذه القضية .

ثالثاً – إن الطريقة التي تقوم على تقرير قواعد الأصول ثم تخريج الفروع عليها وبيان مدى ارتباط الفرع بالأصل ، هي الطريقة التي نرى وجوب إحلالها مكانها اللائق في ميدان التعليم والاختصاص ؛ لأن ذلك كفيل بتربية الملكة الفقهية الواعية القادرة على الإفادة من مسالك الأئمة ومواجهة النصوص بفهم وإدراك ، قمين بإخراج قواعد التفسير عن عزلتها وإعادتها إلى الميدان الذي كان غاية الأولين من وضعها وهو الميدان العملي في الاستنباط وبناء الفروع على الأصول .

كما أن سلوك هذه السبيل – كما أسلفنا من قبل – يفسح المجال

---

(١) قال رحمه الله : (ورجوت أن يكون الفقيه إذا ما نظر إلى ما أثبته في هذا الكتاب – يعني معالم السنن – من معاني الحديث ، ونهجته من طرق الفقه المتشعبة عنه دعاه ذلك إلى طلب الحديث وتتبع علمه ، وإذا تأمله صاحب الحديث رغبه في الفقه وتعلمه) « معالم السنن » : (١/٣ – ٦) .

أمام العقل المستنير لإدراك حقيقة الاختلاف بين العلماء والأساس الذي يقوم عليه [1] .

رابعاً ـ لابد من عناية خاصة بمباحث التأويل لأن ذلك إلى جانب ما فيه من تعرّف على الأثر الذي تركه التأويل في أحكام الشريعة وفروعها فيه تحديد معالم الطريق في فهم النصوص ، والتزام الجادة عند معالجتها مما يكشف تأويل المنحرفين في عقائدهم أو عقولهم ، ويساعد في مجال الفقه على تبيّن الطريق المذهبية في تأويل النصوص وإلى أي مدى كانت ملتزمة بين المذهب وأصل الطريق ، لأنه ـ كما سلف ـ ليس من الجائز أن تكون سبيلنا في التأويل شدّ النصوص إلى حكم معيّن قرره مذهب من المذاهب ، وإنما الواجب أن نكون وراء النص ومدلوله ولا يضرنا فيما بعد أن يلتقي المدلول مع هذا المذهب أو ذاك أو يخرج عليهما بعد أن سلكنا سبيل الجادة في الفهم والاستنباط .

خامساً ـ ليس من اليسير الحكم بأن مظاهر الاختلاف بين المذاهب كثيراً ما تكون اختلافاً في الاصطلاح ويكون المآل فيما بعد إلى حكم واحد عند التفريع ؛ فقوم مثلاً يأخذون بالمفهوم المخالف ويردون الحكم إلى هذا المفهوم ، وآخرون لايأخذون به ، وتبحث لتجد الفريقين متفقين على الحكم نفسه ؛ فهؤلاء عن طريق المفهوم ، وأولئك عن طريق غيره . وأمثال هذا كثير تجده في مثل قطعية العام وظنيته ، وتخصيص العام ، وحمل المطلق على المقيد ، وغير ذلك مما يقع عليه الباحث فيما عرضنا من القواعد

---

(١) انظر مقدمة المؤلف لكتاب « تخريج الفروع على الأصول » للإمام الزنجاني : (ص ١٢ — ١٤) .

وصلتها بفروع الأئمة عند أخذ الأحكام من النصوص . حتى الاختلاف في القاعدة الأصولية يرى أن مردة أحياناً التسمية الإصطلاحية ؛ فعندما يقرر الحنفية أن المجمل لايكون بيانه إلا من الشارع نفسه ويقول غيرهم : ان البيان يمكن أن يكون بالاجتهاد ، يرى أن مرد هذا الاختلاف تحديد معنى المجمل عند كل من الفريقين فهو عند الحنفية مخصوص بما لا يمكن بيانه إلا من الشارع وعند غيرهم يشمل هذه الحال وغيرها بحيث تنطوي تحته مراحل من الإبهام يري الحنفية أن بعضها يمكن أن يزول ببيان من المجتهد دون توقف على بيان الشارع نفسه .

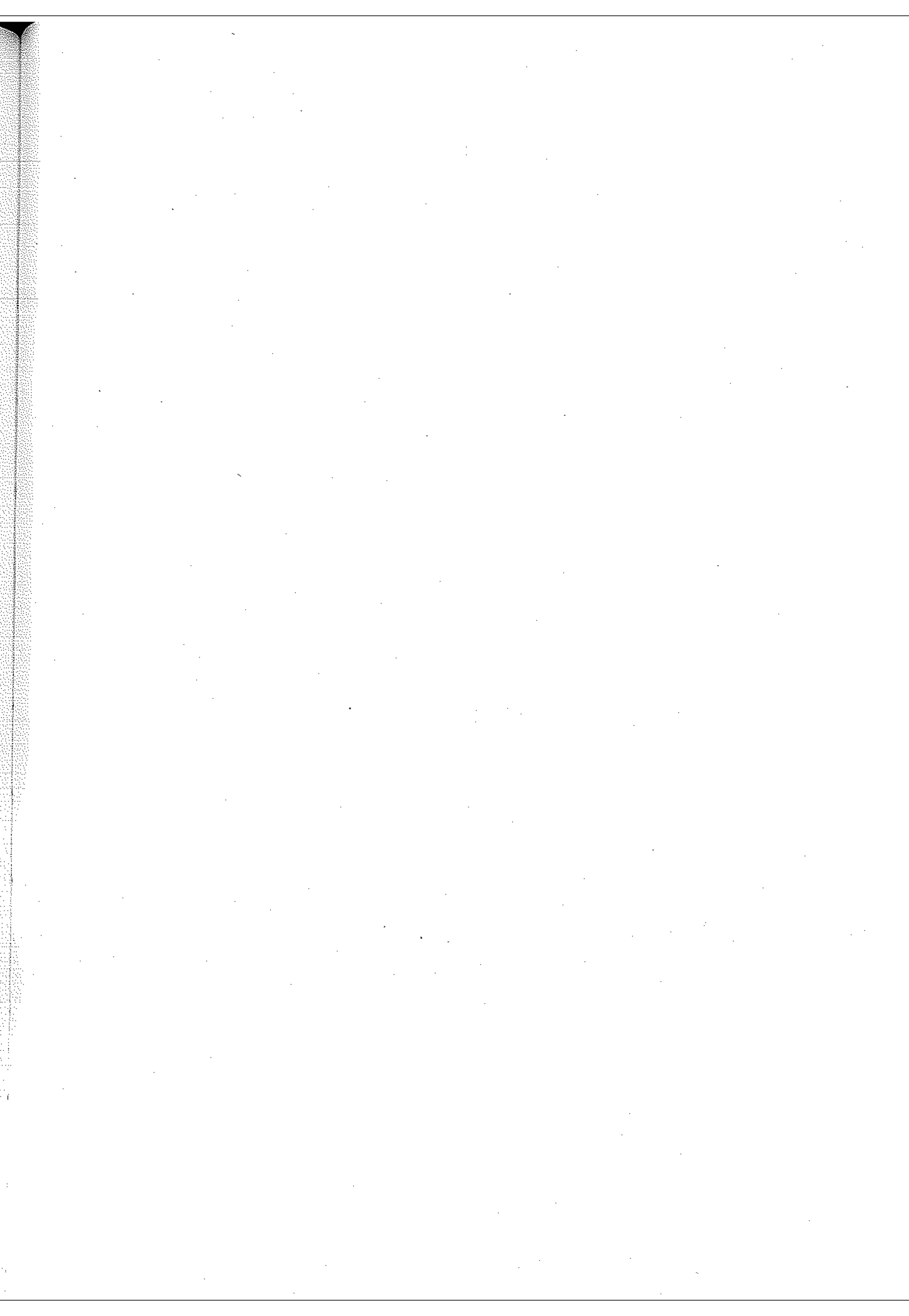
سادساً - على هدي ما سبق نعود لنؤكد ما قررناه في صدر هذا الكتاب من أن أشواطاً بعيدة يلاحظها الباحث بين موقف الشريعة من التفسير وبين موقف القانون منه ويكاد طريق المقارنة يكون مسدوداً إلا على سبيل المجاز والتنبيه كما أشرنا من قبل .

كما نؤكد ما قررناه من وجوب الإفادة من هذه القواعد في تفسير نصوص القانون في البلاد العربية التي أصبحت العربية فيها لغة القانون وهذا يقتضينا مزيداً من العناية بهذه القواعد في مجال التعليم والاختصاص ودور القضاء والتشريع على الطريقة العملية ، وذلك عن طريق تخريج الفروع على أصولها وضوابطها ، لئلا تبقى مناهجنـــا في التفسير في معزل عن استناره الفكر الحقوقي بها والقدرة على استخدامها فيما نريد . ولقد يكون ذلك إسهاماً في إزالة الركام من طريق أحكام الشريعة لتكون هي المصدر الحقيقي للتشريع ، وإن كان الفقه الإسلامي لاينشأ في فراغ ولا بد من العمل على استئناف الحياة الإسلامية الواعية ، وإنشاء المجتمع الإسلامي الذي

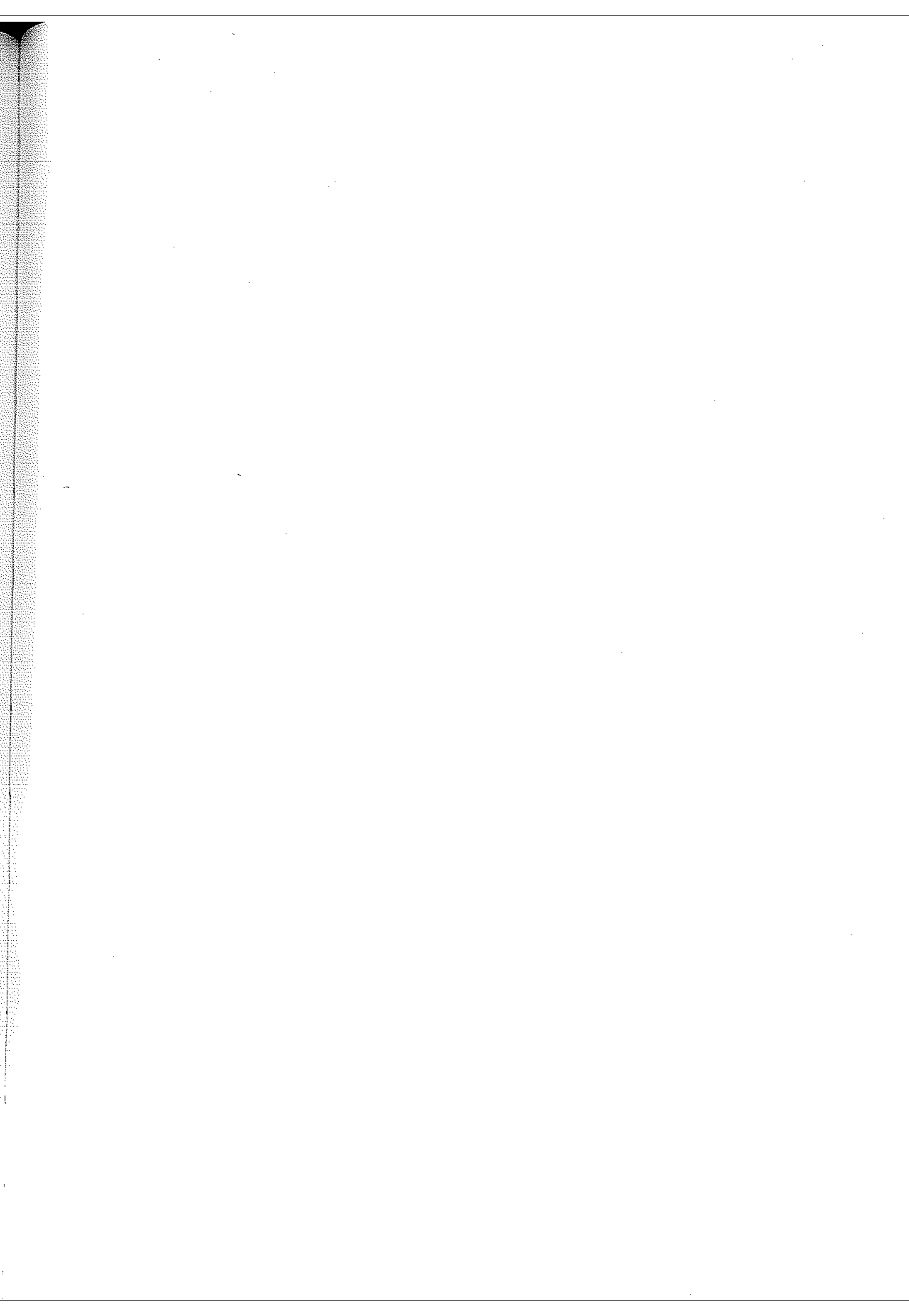
يكون الحكم بالشريعة المباركة امتداداً طبيعياً لوجوده ، واستجابة صادقة لقضاياه الناجزة والطارئة . لأنا دائماً عندما نكرر أن الأحكام تتناهى والوقائع لاتتناهى فإنما نعني بذلك تلك الوقائع التي تطرأ في المجتمع الذي يحكمه الإسلام ، وإلا فليست الشريعة مسؤولة عن إيجاد الحلول لقضايا طارئة تنبت في مجتمعات جاهلية ليس للاسلام نصيب في رسم شؤون حياتها أو وضع منهج لتصرفاتها . نقول هذا ونحن على يقين من أن الطريق إلى استئناف الحياة الإسلامية التي يكون الفقه استجابة لها طريق شائكة تحتاج إلى تضحيات أكثر ما تحتاج إلى التنقيب في فروع الأحكام ، ولكنها ضريبة الإيمان والتصديق برسالة صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام ولمثل هذا فليعمل العاملون .

وأخيراً فإنا نودع القول في « تفسير النصوص » لنذكر ما رواه مالك ابن أنس عن ابن شهاب حيث قال : « إن هذا العلم أدب الله الذي أدب به نبيه ﷺ ، وأدّب النبي ﷺ أمته به ، وهو أمانة الله إلى رسوله ليؤديه على ما أدى عليه ، فمن سمع علماً فليجعله حجة فيما بينه وبين نبيه » .

والحمد لله الذي هدانا لهذا ، ونسأله أن يتقبل هذا اليسير من العمل وأن يجعله طريقاً إلى مغفرته وستره ، وزلفى إلى مثوبته ورضاه ، وصلى الله على نبينا محمد إمام الهدى والرحمة ، وعلى آله وصحابته أجمعين .



الفهارس



المصادر والمراجع[1]

١ ــ القرآن الكريم وما يتعلق به

الشافعي (٢٠٤ ﻫ) الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي « أحكام القرآن »
جمع البيهقي (٤٥٨ ﻫ) طبع مصر الطبعة الأولى ١٣٧١ ﻫ .

الفراء (٢٠٧ ﻫ) معاني القرآن (يحيى بن زياد الفراء) مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٤ ﻫ .

ابن قتيبة (٢٧٦ ﻫ) ١ ــ « تأويل مشكل القرآن » (عبد الله بن مسلم بن قتيبة) طبع عيسى البابي الحلبي بمصر ١٣٧٣ ﻫ .
٢ ــ « تفسير غريب القرآن » القاهرة عيسى البابي الحلبي .

الطبري (٣١٠ ﻫ) « تفسير الإمام محمد بن جرير الطبري » (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ٣٠ جزءاً وبهامشه تفسير النيسابوري (٥٥٠) طبع بولاق بمصر ١٣٢٩ ﻫ .
« تفسير ابن جرير » تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر والمرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر صدر منه ١٦ جزءاً دار المعارف بمصر .

---

(١) تسهيلاً على القارىء عرفت موجزاً بالمؤلف ولو أن كثيراً من المؤلفين قد سبقت ترجمتهم في ثنايا الكتاب ، غير أني لا أكرر التعريف لمن يرد ذكرهم في أكثر من علم .

النحاس (٣٣٨ هـ) « الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم » (أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي أبو جعفر) مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٣ هـ .
الجصاص (٣٧٠ هـ) « أحكام القرآن » (أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص) ٣ أجزاء القاهرة – مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٣٣٥ هـ .
الرماني (٣٨٦ هـ) « رسالة في إعجاز القرآن » (أبو الحسن علي بن عيسى) دار المعارف بمصر مع رسالتين أخريين إحداهما للخطابي (٣٨٨ هـ) والثانية للجرجاني (٤٧١ هـ) بعنوان : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن بتحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام .
الباقلاني (٤٠٣ هـ) « إعجاز القرآن » القاهرة – دار المعارف .
الشريف الرضي (٤٠٦ هـ) (محمد بن الحسين) ١ – « تلخيص البيان في مجازات القرآن » عيسى البابي الحلبي ١٩٥٥ م .
٢ – « حقائق التأويل في متشابه التنزيل » الجزء الخامس : شرح محمد الرضا آل كاشف الغطاء طبع النجف ١٣٥٥ هـ .
ابن سلامة (٤١٠ هـ) « الناسخ والمنسوخ » (هبة الله بن سلامة المفسر) مطبوع بهامشه أسباب النزول للواحدي انظر ما يأتي .
القاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) « تنزيه القرآن عن المطاعن » (قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد) القاهرة مصر – المطبعة الجمالية ١٣٢٩ هـ .
الواحدي النيسابوري (٤٦٨ هـ) « أسباب النزول » (علي بن أحمد الواحدي النيسابوري) مطبعة هندية بمصر ١٣١٥ هـ .
ابن حزم (٤٥٦ هـ) « الناسخ والمنسوخ » (علي بن أحمد بن سعيد بن حزم) مطبعة الاستقامة بالقاهرة – مع تفسير الجلالين ولباب النقول .

الراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ) (أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني)
١ ـ « المفردات في غريب القرآن » مصر ـ المطبعة الميمنية .
٢ ـ « مقدمة التفسير » مصر ـ مطبعة الجمالية ١٣٢٩ هـ مع تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار .

الكيا الهرامي الطبري (٥٠٤ هـ) « أحكام القرآن » (علي بن محمد أبو الحسن المعروف بالكيا الهرامي الطبري) مخطوطة دار الكتب (١٤٤) تفسير والأزهر (٣٩٨) ٧٨٦٦ .

البغوي (٥١٦ هـ) « معالم التنزيل » (الحسين بن مسعود الفراء البغوي) مطبوع مع ابن كثير .

النسفي (٥٣٧ هـ) « تفسير النسفي » طبع مصر ـ محمد علي صبيح .

الزمخشري (٥٣٨ هـ) « الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل » (محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي) ٣ أجزاء مطبعة الاستقامة بمصر ١٣٧٣ هـ الطبعة الثانية .

ابن العربي (٥٤٣ هـ) « أحكام القرآن » (أبو بكر محمد بن عبد الله) ٤ أجزاء القاهرة طبع عيسى الحلبي ١٣٧٦ ـ ١٣٧٨ هـ .

الطبرسي (٥٤٨ هـ) « مجمع البيان في تفسير القرآن » (الفضل بن الحسن بن الفضل) ١٠ أجزاء طبع طهران ١٣٧٣ هـ .

السهيلي (٥٨١ هـ) « شرح المبهم من القرآن » (أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي) مخطوط الظاهرية بدمشق رقم (٢٢٢) تفسير .

الرازي (٦٠٦ هـ) « مفاتيح الغيب . الشهير بالتفسير الكبير » (محمد فخر الدين بن ضياء الدين الرازي) ٨ أجزاء المطبعة الخيرية . الطبعة الأولى ١٣٠٧ هـ .

القرطبي (٦٧١ هـ) « الجامع لأحكام القرآن » (محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي) ٢٠ جزءاً مطبعة دار الكتب المصرية الطبعة الأولى ١٣٥٤ – ١٣٦٩ هـ .

الطوفي (٧١٦ هـ) « الإكسير في قواعد التفسير » فلم معهد إحياء المخطوطات للجامعة العربية رقم (٩٤٠) (سليمان بن عبد القوي نجم الدين الطوفي) .

الخازن (٧٢٥ هـ) (لباب التأويل في معاني التنزيل » (علي بن محمد المعروف بالخازن) ٤ أجزاء بهامشه تفسير البغوي مطبعة مصطفى محمد .

الحلي (٧٢٦ هـ) « كنز العرفان في فقه القرآن » (يوسف علي بن المطهر الحلي) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (١٨٧) تفسير .

ابن تيمية (٧٢٨ هـ) « الإكليل في المتشابه والتأويل » (أحمد بن تيمية) مطبعة دار التأليف بمصر .

ابن جُزَي (٧٤١ هـ) « التسهيل لعلوم التنزيل » (محمد بن أحمد بن جزي الكلبي) القاهرة ـ مصطفى محمد الطبعة الأولى ١٣٥٥ هـ .

أبو حيان (٧٤٥ هـ) « البحر المحيط » (محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي) ٨ أجزاء مطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى / ١٣٢٨ هـ .

ابن القيّم (٥٧١ هـ) « التفسير القيم لابن القيم » (محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية) جمع : محمد بن أويس الندوي ١٣٦٨ هـ مطبعة السنة المحمدية .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) « تفسير الحافظ ابن كثير » (عماد الدين إسماعيل ابن كثير الدمشقي) ٤ أجزاء مطبعة الاستقامة الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ .

البيضاوي (٧٩١ هـ) « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » (ناصر الدين عبد الله بن محمد الشيرازي البيضاوي) المطبعة البهية المصرية الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ .

الزركشي (٧٩٤ هـ) « البرهان في علوم القرآن » (بدر الدين الزركشي) ٤ أجزاء الطبعة الأولى عيسى البابي الحلبي ١٣٧٦ هـ .

السيوري (٨٢٦ هـ) « كنز العرفان في فقه القرآن » (مقداد بن عبد الله السيوري) من مصورات معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية رقم (١٣٥٥) عومية طبع تبريز ١٣١٤ هـ .

الثعالبي (٨٧٥ هـ) « الجواهر الحسان في تفسير القرآن » (عبد الرحمن [illegible] طبع الجزائر ٤ أجزاء ١٣٢٣ هـ .

السيوطي (٩١١ هـ) ١ – « الإتقان في علوم القرآن » (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي) جزءان بهامشه إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني مطبعة حجازي بالقاهرة ١٣٦٨ هـ .

٢ – « لباب النقول في أسباب النزول » طبع : مصطفى البابي الحلبي الطبعة الثانية .

٣ – « الإكليل في استنباط التنزيل » دار العهد الجديد للطباعة بالخرنفش .

٤ – « نفحات الاقران في مبهات القرآن » مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ الطبعة الأولى .

٥ – « الدر المنثور في التفسير بالمأثور » وبهامشه : « تنوير المقباس

في تفسير ابن عباس » ٦ أجزاء المطبعة الميمنية بمصر ١٣٠٦ هـ .

أبو السعود (٩٥١ هـ) « تفسير أبي السعود » (محمد بن محمد العمادي) ٥ أجزاء المطبعة المصرية ـ الطبعة الأولى ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م .

الخطيب (٩٧٧ هـ) « السراج المنير في الاعانة على معرفة بعض معنى كلام ربنا الحكيم » (محمد الشربيني الخطيب) ٤ أجزاء المطبعة الخيرية ١٣١١ هـ .

الدهلوي (١١٧٦ هـ) « الفوز الكبير في أصول التفسير » (لولي الله الدهلوي) إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٦ هـ .

الشوكاني (١٢٥٠ هـ) « فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير » (محمد بن علي الشوكاني) ٥ أجزاء طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٠ هـ .

الآلوسي (١٢٧٠ هـ) « روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني » (محمود الآلوسي البغدادي) ٣٠ جزءاً إدارة الطباعة المنيرية ١٢٦٧ هـ .

الخضري الدمياطي (١٢٨٧ هـ) « رسالة في مبادىء التفسير » (محمد بن مصطفى الخضري) مطبعة النيل ١٣٢١ هـ .

صدّيق حسن خان (١٣٠٧ هـ) ١ ـ « فتح البيان في مقاصد القرآن » (صديق بن حسن بن علي القنوْجي البخاري) ١٠ أجزاء المطبعة العامرة ببولاق الطبعة الأولى ١٣٠٠ هـ .

٢ ـ « نيل المرام من تفسير آيات الأحكام » المطبعة الرحمانية بمصر ١٣٤٧ هـ .

أطفيّش (١٣٣٢ هـ) « هميان الزاد إلى دار المعاد » (محمد بن يوسف أطفيّش) طبع زنجبار ١٣١٤ هـ .

القاسمي (١٣٣٢ هـ) « محاسن التأويل » (محمد جمال الدين القاسمي) عيسى البابي الحلبي بمصر ١٣٧٦ هـ .

إجناس جولد تسيهر (١٣٤٠ هـ) « مذاهب التفسير الإسلامي » ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار . مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧٤ هـ .

رشيد رضا (١٣٥٤ هـ) « تفسير المنار أو تفسير القرآن العظيم » يقوم على كلام أستاذه الشيخ محمد عبده (١٣٢٣ هـ) القاهرة مطبعة المنار ١٣٤٦ هـ .

الزرقاني (القرن الرابع الهجري) « مناهل العرفان في علوم القرآن » (محمد عبد العظيم الزرقاني) جزءان عيسى البابي الحلبي ١٣٧٢ هـ .

محمد حسنين مخلوف (١٣٥٥ هـ) « المدخل المنير في مقدمة علم التفسير » القاهرة مصطفى البابي الحلبي .

دراز (١٣٧٧ هـ) « النبأ العظيم » نظرات جديدة في القرآن للدكتور محمد عبد الله دراز ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م .

الطاهر بن عاشور « تفسير القرآن الكريم » التحرير والتنوير ـ المقدمات ـ تفسير سورة الفاتحة وجزء عم . منشورات دار الكتب الشرقية تونس .

الطاهر « أوائل السور في القرآن الكريم » (علي نصوح الطاهر) طبع عمان ١٣٧٣ هـ .

الموسوي « حجية ظواهر القرآن » (آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخولي) المطبعة العلمية بالنجف .

أحمد خليل « نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن » (الدكتور أحمد خليل) الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م .
السايس « تفسير آيات الأحكام » بإشراف (الشيخ محمد علي السايس) ٤ أجزاء لطلاب كليه الشريعة بالأزهر طبع محمد علي صبيح ١٣٧٣ هـ .
محمد الذهبي « التفسير والمفسرون » (محمد حسين الذهبي) ٣ أجزاء دار الكتب الحديثة بمصر ١٣٨١ هـ الطبعة الأولى .

٢ — الحديث الشريف وما يتعلق به

أبو حنيفة (١٥٠ هـ) « مسند الإمام أبي حنيفة » (النعمان بن الثابت) طبع ١٣٢٧هـ .
مالك (١٧٩ هـ) « الموطأ » (مالك بن أنس إمـــام دار الهجرة) وانظر (الباجي) .
الشافعي (٢٠٤ هـ) « مسند الإمام الشافعي » بهامش الجزء السادس من كتاب الأم . المطبعة الاميرية ١٣٢٤ هـ وقد أفرد بالطبع في مصر ١٣٦٩ هـ بجزأين على ترتيب محمد عابد السندي .
ابن حنبل (٢٤١ هـ) « مسند الإمام أحمد » وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعـال لعلاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي . المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٣ هـ .
٢ ـ « المسند » تحقيق وشرح الشيخ أحمد شاكر . صدر منه ١٥ جزءاً دار المعارف بمصر ١٣٧٥ — ١٣٧٧ هـ .
٣ ـ « كتاب السنة » المطبعة السلفية ومكتبتها بمكة المكرمة ١٣٤٩ هـ والكتاب من تأليف ابنه عبد الله ٢٩٠ هـ .

الدارمي (٢٥٥ هـ) « سنن الدارمي » جزءان (أبو محمد عبـــد الله عبد الرحمن الدارمي) طبع دمشق ١٣٤٩ هـ .

البخاري (٢٥٦ هـ) « صحيح البخاري » (أبو محمد عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري) ٩ أجزاء المطبعة الأميرية ١٣١٤ هـ .

ابن ماجه (٢٧٥ هـ) « سنن ابن ماجه » (أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني) جزءان عيسى البابي الحلبي ١٣٧٢ هـ .

أبو داود (٢٧٥ هـ) « السنن ، سنن أبي داود » (سليمان بن الأشعث السجستاني) ٤ أجزاء . القاهرة طبع مصطفى محمد ١٣٦٩ هـ .

ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) « تأويل مختلف الحديث » مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٦ هـ .

الترمذي (٢٧٩ هـ) « صحيح الترمذي » (محمد بن عيسى بن سورة الترمذي) بشرح ابن العربي المالكي ١٣ جزءاً . المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٥٠ – ١٣٥٢ هـ الطبعة الأولى .

النسائي (٢٧٩ هـ) « المجتبى » سنن النسائي (أحمد بن شعيب بن دينار النسائي) مع شرح السيوطي وحاشية السندي - ٨ أجزاء - المطبعة المصرية بلا تاريخ .

أبو عوانة (٣١٦ هـ) « مسند أبي عوانة » الموجود منه جزءان (أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرايني) طبع حيد آباد الدكن ١٣٦٢ – ١٣٦٣ هـ .

الطحاوي (٣٢١ هـ) ١ - « مشكل الآثار » (أحمد بن محمد بن سلمة

الأزدي) ٤ أجزاء طبع حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى - ١٣٣٣ هـ .

٢ - « معاني الآثار » أو « شرح معاني الآثار » جزءان - طبع الهند ١٣٠٢ هـ .

ابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) « علل الحديث » جزءان (أبو محمد عبد الرحمن الرازي بن أبي حاتم) المطبعة السلفية بمصر ١٣٤٣ هـ .

الدارقطني (٣٨٥ هـ) « سنن الدارقطني » (علي بن عمر بن الدارقطني) مع التعليق المغني لأبي الطيب محمد المدعو بشمس الحق العظيم أبادي طبع الهند ١٣١٠ هـ .

الخطابي (٣٨٨ هـ) « معالم السنن » وهو شرح سنن الإمام أبي داود . المطبعة العلمية بحلب سنة ١٣٥١ هـ الطبعة الأولى .

الحاكم (٤٠٥ هـ) ١ - « المستدرك » (الحافظ أبو عبد الله محمد عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري) طبع حيدر آباد الدكن ١٣٤٠ هـ الطبعة الأولى .

٢ - « معرفة علوم الحديث » مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٧ م .

ابن فورك (٤٠٦ هـ) « كتاب مشكل الحديث » (أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك) طبع حيدر آباد الدكن ١٣٦٢ هـ الطبعة الأولى .

الشريف الرضي (٤٠٦ هـ) « المجازات النبوية » القاهرة طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٦ هـ .

البيهقي (٤٥٨ هـ) « السنن الكبرى » (أحمد بن الحسين البيهقي) ٩٠

أجزاء وفي ذيله الجوهر النقي لابن التركماني (٧٤٥ هـ) مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدر آباد الطبعة الأولى ١٣٥٤ – ١٣٥٦ هـ .

الخطيب البغدادي (٤٦٠ هـ) « الكفاية في علم الرواية » (أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي) طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٧ هـ .

الباجي المالكي (٤٧١ هـ) « المنتقى شرح الموطأ » (سليمان بن خلف الباجي الأندلسي) ٧ أجزاء مطبعة السعادة ١٣٣٢ هـ .

الحميدي (٤٨٨ هـ) « تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم » (محمد ابن فتوح الحميدي الأندلسي) مخطوط دار الكتب المصرية تيمور (٨٠) لغة .

ابن الطلاع (٤٩٧ هـ) « أقضية رسول الله ﷺ » (محمد بن الفرج القرطبي المالكي) عيسى البابي الحلبي القاهرة .

البغوي (٥١٠ هـ) « مصابيح السنة » (الحسين بن مسعود الفراء البغوي) جزءان المطبعة الخيرية ١٣١٨ هـ .

الزمخشري (٥٣٨ هـ) « الفائق في غريب الحديث » طبع حيدر آباد الدكن ١٣٢٤ هـ .

الحازمي (٥٨٤ هـ) « الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار » (أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمداني) المطبعة العلمية بحلب ١٣٤٦ هـ الطبعة الأولى .

الغزنوي (٥٩٣ هـ) « المرتب في أحاديث الأحكام » (شهاب الدين أحمد الغزنوي) مخطوطة المكتبة الظاهرية بدمشق رقم (١١٢٤) .

ابن الجوزي (٥٩٧ هـ) « أخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ من الحديث » (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي) المطبعة الحسينية بالقاهرة ١٣٢٢ هـ .

العكبري (٦١٦ هـ) « إعراب الحديث » (عبد الله بن الحسين العكبري أبو البقاء) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٥٠٣) تيمور .

ابن الأثير (٦٣٠ هـ) « النهاية في غريب الحديث والأثر » (مجد الدين محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الجزري) وبهامشه « الدر النثير تلخيص نهاية ابن الأثير للجلال السيوطي » المطبعة العثمانية بمصر ١٣١١ هـ .

ابن شداد الحلبي (٦٣٢ هـ) « دلائل الأحكام من أحاديث النبي ﷺ » (يوسف بن رافع بهاء الدين بن شداد الحلبي) مخطوطة المكتبة الأحمدية بحلب رقم (٢٥٥) .

الخوارزمي (٦٥٥ هـ) « جامع مسانيد الإمام الأعظم أبي حنيفة » (محمد ابن محمود الخوارزمي) طبع مصر ١٣٠٦ هـ .

الحافظ المنذري (٦٥٦ هـ) « الترغيب والترهيب من الحديث الشريف » (عبد العظيم المنذري) ٤ أجزاء القاهرة طبع منير الدمشقي .

النووي (٦٧٦ هـ) ١ - « شرح مسلم » (أبو زكريا يحيى بن شرف النووي) ١٨ جزءاً طبع مصر محمد علي صبيح بلا تاريخ .

٢ - « التقريب » المطبعة المصرية القاهرة .

ابن المنيِّر (٦٨٣ هـ) « تفسير مشكلات أحاديث يشكل ظاهرها » (ناصر الدين أحمد الشهير بابن المنير) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٣٤٢) تيمور حديث .

الأنصاري (٧٢٦ هـ) « فتح العلام بشرح الاعلام بأحاديث الاحكام » (شيخ الاسلام زكريا الأنصاري) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٩٨) م .

الجعبري (٧٣٢ هـ) « رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار » (برهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري) مخطوط دار الكتب المصرية « رقم (١٥٣) تيمور » حديث .

ابن قدامة (٧٤٤ هـ) « المحرر في الحديث في بيان الأحكام الشرعية » (محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي) طبع مصر . مصطفى محمد .

الذهبي (٧٤٨ هـ) (شمس الدين أبو عبد الله الحافظ الذهبي)
١ ـ « تذكرة الحفاظ » .
٢ ـ « تلخيص المستدرك » مطبوع مع المستدرك للحاكم طبع الهند ١٣٤٠ هـ .

ابن القيم (٧٥١ هـ) « زاد المعاد في هدي خير العباد » (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية) طبع مصر ١٣٥٣ هـ الطبعة الأولى .

الزيلعي (٧٦٢ هـ) « نصب الراية إلى تخريج أحاديث الهداية » (محمد ابن عبد الله بن يوسف الزيلعي) ٤ أجزاء ـ مطبعة دار المأمون بمصر ١٣٥٧ هـ الطبعة الاولى .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) « الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث » الطبعة الثالثة محمد علي صبيح .

الهيثمي (٨٠٧ هـ) « مجمع الزوائد ومنبع الفوائد » (نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي) بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر - ١٠ أجزاء - القاهرة - مكتبة القدسي ١٣٥٣ هـ .

العسقلاني (٨٥٢ هـ) « لسان الميزان » (أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني) ٦ أجزاء طبع الهند ١٣٢٩ هـ .

٢ - « تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير » المطبعة الأنصارية في دهلي بالهند ١٣٠٢ هـ .

١ - « بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام » - طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٦٩ هـ الطبعة الثانية مع سبل السلام للصنعاني .

٤ - « فتح الباري بشرح صحيح البخاري » ١٣ جزءاً المطبعة الأميرية ١٣٠١ هـ وإليها كان العزو . وإذا عزونا إلى طبعة الخشاب نذكرها .

٥ - « هدي الساري لفتح الباري » (مقدمة) الطبعة الأميرية الأولى سنة ١٣٠١ هـ .

العيني (٨٥٥ هـ) « عمدة القاري شرح صحيح البخاري » (بدر الدين محمود بن أحمد العيني) طبع منير الدمشقي ١٣٤٨ هـ .

ابن قطلوبغا (٨٧٩ هـ) ١ - « تخريج أحاديث أصول البزدوي » (قاسم ابن قطلوبغا) مخطوط دار الكتب المصرية .

٢ - « منية الألمعي فيما فات من تخريج أحاديث الهداية للزيلعي » تحقيق الكوثري .

السخاوي (٩٠٢ ﻫ) « المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة » (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي) طبع مصر دار الأدب العربي للطباعة ١٣٥٧ ﻫ .

السيوطي (٩١١ ﻫ) ١ ـ « اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » جزءان المطبعة الأدبية بمصر الطبعة الأولى ١٣١٧ ﻫ .

٢ ـ « الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير » جزءان المطبعة الخيرية بمصر ١٣٢١ ﻫ .

٣ ـ « تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك » ٣ أجزاء القاهرة مطبعة مصطفى البابي الحلبي .

٤ ـ « مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة » إدارة الطباعة المنيرية الطبعة الأولى .

٥ ـ « تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي » نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة الطبعة الأولى ١٣٧٩ ﻫ .

القسطلاني (٩٢٣ ﻫ) « إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري » (شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني) ١٠ أجزاء طبع بولاق ١٣٢٧ ﻫ .

الشيباني (٩٤٤ ﻫ) « تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول » ٤ أجزاء وهو مختصر جامع الأصول لابن الأثير الجزري المتوفى ٦٠٦ ﻫ (عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الديبع الشيباني) طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٢ ﻫ .

المناوي (١٠٣١ ﻫ) « فيض القدير شرح الجامع الصغير » (محمد عبد الرؤوف المناوي) ٦ أجزاء ـ القاهرة ـ مصطفى محمد سنة ١٣٥٦ - ١٣٥٧ ﻫ الطبعة الأولى .

العزيزي (١٠٧٠ هـ) « السراج المنير شرح الجامع الصغير » علي بن أحمد ابن محمد الشهير بالعزيزي) ٣ أجزاء المطبعة الأزهرية بالقاهرة ١٣٢٤ هـ الطبعة الأولى .

محمد الزرقاني (١١٢٢ هـ) « شرح الزرقاني على موطأ مالك » (محمد بن عبد الباقي بن يوسف) ٤ أجزاء مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٧٩ هـ .

الصنعاني (١١٤٢ هـ) « سبل السلام » (محمد بن صلاح بن اسماعيل الصنعاني) جزءان . مع بلوغ المرام لابن حجر . مصطفى البابي الحلبي ١٣٦٩ هـ الطبعة الثانية .

عبد الغني النابلسي (١١٤٣ هـ) « ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث » (عبد الغني بن اسماعيل بن عبد الغني النابلسي) ٤ أجزاء طبع جمعية النشر والتأليف الأزهرية سنة ١٣٥٢ هـ .

العجلوني (١١٦٢ هـ) « كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس » (إسماعيل بن محمد العجلوني الجرّاحي) القاهرة طبع القدمي ١٣٥١ هـ .

الشرقاوي (١٢٢٧ هـ) « فتح المبدي بشرح مختصر الزبيدي » ٣ أجزاء (عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي) مصطفى البابي الحلبي ١٣٣٩ هـ .

الشوكاني (١٢٥٠ هـ) ١ - « نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار المجد بن تيمية » ٦٥٢ هـ (محمد بن علي بن محمد الشوكاني) ٨ أجزاء . مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٢ هـ الطبعة الثانية .

٢ - « الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة » طبع مصر ١٣٨٠ هـ الطبعة الأولى .

اللكنوي (١٣٠٤ هـ) ١ - « ظفر الأماني في شرح مختصر الجرجاني »
(أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي) طبع الهند .
٢ - « الرفع والتكميل في الجرح والتعديل » تحقيق عبد الفتاح
أبو غدة طبع حلب ١٣٨٣ هـ .
٣ - « التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد » طبع لكنو بالهند
١٢٩٧ هـ .

القاسمي (١٣٣٢ هـ) « قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث » طبع
عيسى البابي الحلبي ١٣٨٠ هـ الطبعة الثانية .

السيد جعفر الكتاني (١٣٤٥ هـ) « الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب
السنة المشرفة » بيروت ١٣٣٢ هـ الطبعة الأولى .

السبكي (١٣٥١ هـ) « المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود » (محمود
ابن محمد خطاب السبكي) ٨ أجزاء مطبعة الاستقامة في القاهرة
١٣٥١ هـ الطبعة الأولى .

ناصيف (القرن ١٤ هـ) « التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ »
٥ أجزاء وعليه « شرح غاية المأمول » (منصور علي ناصيف)
عيسى الحلبي الطبعة الثانية .

البنا الساعاتي (القرن ١٤ هـ) « الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد
ابن حنبل » (أحمد البنا الساعاتي) القاهرة مطبعة الاخوان المسلمين
١٣٥٩ هـ .

محمد بن علي النيموي « من آثار السنن » جزءان طبع الهند — كلكته .

محمد فؤاد عبد الباقي « اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان » ٣ أجزاء
عيسى البابي الحلبي ١٣٦٨ هـ .

٣ ــ الفقه الإسلامي

أولاً ــ الكتب القديمة والمخطوطات

أ ــ أصول الفقه والقواعد الفقهية

الشافعي (٢٠٤ هـ) ١ ــ « الرسالة » تحقيق الشيخ أحمد شاكر طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٨ هـ الطبعة الأولى .

٢ ــ « اختلاف الحديث » مطبوع بهامش الجزء السابع من كتاب الأم . المطبعة الأميرية ١٣٢٥ هـ الطبعة الأولى .

٣ ــ « جماع العلم » مطبوع بهامش الجزء السابع من كتاب الأم . المطبعة الأميرية ١٣٢٥ هـ الطبعة الأولى . وقد أفرد بالطبع ١٣٥٩ هـ بمطبعة المعارف بمصر بتحقيق المرحوم أحمد شاكر .

المزني (٢٦٤ هـ) « الأمر والنهي على مذهب الشافعي » (إسماعيل بن يحيى المزني) مخطوطة المكتبة الظاهرية بدمشق رقم (٢٨٩٥) أصول .

الشاشي (٣٢٥ هـ) « أصول الشاشي » (إسحاق بن إبراهيم أبو يعقوب الشاشي) طبع الهند ١٢٨٩ هـ و ١٣١٠ هـ .

الكرخي (٣٤٠ هـ) « الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية » مع شواهدها ونظائرها لأبي حفص النسفي (عبد الله بن الحسين الكرخي) المطبعة الأدبية بمصر . الطبعة الأولى .

الجصاص (٣٧٠ هـ) « أصول الجصاص » (أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص) جزءان . مخطوط دار الكتب المصرية رقم (١٦١) أصول .

القاضي عبد الجبار (٤١٥ أو ٤١٦ هـ) « العُمد » انظر « أبو الحسن البصري » .

الدبوسي (٤٣٠ ﻫ) « تقويم الأدلة » أو « تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع » (عبد الله بن عمر الدبوسي أبو زيد) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٢٥٥) .

أبو الحسين البصري (٤٣٦ ﻫ) « المعتمد » شرح العمد لأستاذه القاضي عبد الجبار ، فيلم معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم (١٠٧) .

ابن حزم (٤٥٦ ﻫ) ١ ـ الإحكام في أصول الأحكام » ٨ أجزاء مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٥ — ١٣٤٧ ﻫ الطبعة الأولى .

٢ ـ « النُّبذ في أصول الفقه الظاهري » تحقيق الشيخ زاهد الكوثري مطبعة الأنوار بمصر سنة ١٣٦٠ ﻫ .

٣ ـ « ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل » تحقيق (سعيد الأفغاني) مطبعة جامعة دمشق سنة ١٣٧٧ ﻫ .

أبو الوليد الباجي (٤٧٤ ﻫ) « الإشارة في أصول الفقه » مخطوطة الأزهر رقم (١٧٠) .

الشيرازي (٤٧٦ ﻫ) (إبراهيم بن علي الفيروزابادي الشيرازي) ١ ـ « اللمع » طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧٧ ﻫ الطبعة الثالثة .

٢ ـ « التبصرة في أصول الشافعية » مخطوطة الأزهر رقم (١٧٨٥) امبابي ٤٨٢٤٤ .

إمام الحرمين (٤٧٨ ﻫ) (عبد الملك بن عبد الله الجويني) ١ ـ « البرهان » جزءان مخطوطة دار الكتب المصرية نسخة مصورة رقم (٦٢٥) والأزهر (٧١٥) و (٧١٦) .

٢ ـ « الورقات » طبع المطبعة التونسية بتونس ١٣٤٤ هـ الطبعة الثانية .

البزدوي (٤٨٢ هـ) « أصول الفقه » (علي بن محمد بن الحسين البزدوي فخر الإسلام) ٤ أجزاء طبع مكتب الصنايع ١٣٠٧ هـ مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري .

السمعاني (٤٨٩ هـ) « قواطع الأدلة » (منصور بن محمد بن عبد الجبار المعروف بالسمعاني) فيلم معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم (٧٣) أصول .

السرخسي (٤٩٠ هـ) « أصول السرخسي » (أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي) جزءان مطابع دار الكتاب العربي بمصر سنة ١٣٧٢ هـ .

الغزالي (٥٠٥ هـ) (أبو حامد محمد بن محمد الغزالي) ١ ـ « المستصفى من علم الأصول » جزءان المطبعة الأميرية سنة ١٣٣٤ هـ الطبعة الأولى مع فواتح الرحموت وهي المرادة عند العزو حين لا يشار إلى غيرها .

٢ ـ « المنخول في الأصول » مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (١٨٨) أصول .

٣ ـ « شفاء الغليل في بيان مسالك التعليل » مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (١٥٤) أصول .

البطليوسي (٥٢١ هـ) « الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم » (أبو محمد بن السيد البطليوسي) ، مطبعة الموسوعات بمصر سنة ١٣١٩ هـ .

المتوكل على الله (٥٦٦ هـ) « أصول الأحكام في الحلال والحرام » (المتوكل على الله أحمد بن سليمان من أئمة الزيدية) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٢٥٤٩٨) ب .

الرازي (٦٠٦ هـ) « المحصول في علم الأصول » (فخر الدين بن محمد المعروف بابن الخطيب الرازي) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٢٩٧) طلعت . أصول .

الجاجرمي (٦١٣ هـ) « أصول الفقه » (معين الدين الجاجرمي) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٦٠٩) أصول .

ابن قدامة (٦٢٠) « روضة الناظر وجنة المناظر » (عبد الله بن أحمد محمد بن قدامة المقدسي) جزءان المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٢ هـ مع شرحه « نزهة الخاطر العاطر » لابن بدران (١٣٦٤ هـ) .

ابن المطهر الحلي (٦٢٧ هـ) ١ - « تهذيب الوصول إلى علم الأصول » طبع إيران سنة ١٣٠٨ هـ ومع شرحه : منية اللبيب (الكتاب المستطاب ..) للسيد عميد الدين الحسني طبع الهند سنة ١٣١٦ هـ .

٢ - « نهاية الوصول إلى علم الأصول » مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٢٩) أصول .

٣ - « مبادىء الوصول إلى علم الأصول » فيلم معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم (٩٣) أصول .

الآمدي (٦٣١ هـ) « الإحكام في أصول الأحكام » (أبو الحسن علي بن أبي علي سيف الدين الآمدي) ٤ أجزاء مطبعة المعارف بمصر سنة ١٣٣٢ هـ .

ابن الحاجب (٦٤٦ هـ) (جمال الدين عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب)
« منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل » مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٦ هـ الطبعة الأولى .
٢ - رسالة في تخصيص الكتاب بالكتاب مخطوطـــة الأزهر رقم (٢٣٥) مجاميع ٥٧٧٥ .
الزنجاني (٦٥٦ هـ) « تخريج الفروع على الأصول » (شهاب الدين محمود ابن أحمد الزنجاني) طبع جامعة دمشق ١٣٨٢هـ تحقيق مؤلف هذا الكتاب
ابن عبد السلام (٦٦٠ هـ) « قواعد الاحكام في مصـــالح الأنام »
(عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي) جزءان مطبعة الاستقامة بالقاهرة .
القرافي (٦٨٤ هـ) (أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي شهاب الدين)
١ - « تنقيح الفصول في علم الأصول » المقدمة الثانية للذخيرة . الذخيرة مطبعة كلية الشريعة ١٣٨١ هـ .
٢ - « شرح تنقيح الفصول » طبع مصر ١٣٠٧ هـ وبهامشه شرح ابن قاسم العبادي على شرح المحلي على الورقات لإمام الحرمين وطبع تونس ١٣٤١ هـ بحاشية عليه للشيخ محمد الخضر الحسين .
٣ - « العقد المنظوم في الخصوص والعموم » مخطوط دار الكتب المصرية رقم (١) ش .
٤ - « الفروق » ٤ أجزاء مطبعة دار إحياء الكتب العربية طبعة أولى ١٣٤٤ هـ مع حاشية ابن الشماط ، وتهذيب الفروق للشيخ محمد علي بن الشيخ حسن مفتي المالكية بمكة المكرمة .

النسفي (٧١٠ هـ) ١ - « المنار » .

٢ - « كشف الأسرار شرح المنار » المطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ أولى .

ابن تيمية (٧٢٨ هـ) « القياس في الشرع الإسلامي » مباحث في القياس ضم إليها بعض تحقيقات لابن القيم ٧٥١ هـ (شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية) المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٦ هـ .

٢ - « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » المكتبة العلمية بالحجاز .

البخاري (٧٣٠ هـ) ١ - « كشف الأسرار شرح أصول البزدوي » ٤ أجزاء طبع مكتب الصنايع ١٣٠٧ هـ .

٢ - « التحقيق شرح المنتخب في الأصول للأخسيكثي » ٦٤٤ هـ مخطوطة الأزهر رقم (١٩٦) (عبد العزيز محمد علاء الدين البخاري) .

الحنبلي (٧٣٩ هـ) « قواعد الأصول ومعاقد الفصول » (عبد المؤمن بن مسعود البغدادي الحنبلي) مخطوطة الظاهرية بدمشق رقم (٢٨١٣) ثم طبع في مصر بمراجعة أحمد شاكر ، علي شاكر .

عضد الدين الايجي (٧٥٦ هـ) « شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب » (عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين الايجي) جزءان طبع حسن حلمي الريزوي ١٣٠٧ هـ . وفي المطبعة الأميرية سنة ١٣١٦ هـ الجزء الأول مع حواشي السعد التفتازاني والجرجاني والهروي وفي سنة ١٣١٧ هـ الجزء الثاني مع حاشية التفتازاني الطبعة الأولى . والعزو إلى كليهما كلٌ في حينه .

الشريف التلمساني (٧٧١ هـ) « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول »

(أبو عبد الله محمد بن أحمد المعروف بالشريف التلمساني) المطبعة الأهلية بتونس ١٣٤٦ هـ .

ابن السبكي (٧٧١ هـ) ١ - « الابهاج في شرح المنهاج للبيضاوي » جزءان مطبعة التوفيق الأدبية بمصر . وقد أتم به شرح والده تقي الدين الذي وصل إلى المسألة الرابعة من مباحث الواجب .

٢ - « قواعد السبكي » فيلم معهد المخطوطات للجامعة العربية رقم (٧٤) أصول (عبد الوهاب بن علي تاج الدين السبكي) .

الإسنوي (٧٧٢ هـ) ١ - « التمهيد في تخريج الفروع على الأصول » (جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي) المطبعة الماجدية في مكة المكرمة ١٣٥٣ هـ الطبعة الأولى .

٢ - « نهاية السول شرح منهاج الوصول للبيضاوي » ٦٨٥ هـ مطبعة محمد علي صبيح ، ومعه « مناهج العقول » لمحمد بن الحسن البدخشي شرح المنهاج أيضاً وطبع السلفية مع سلم الوصول لبخيت . وانظر ابن أمير الحاج .

الشاطبي (٧٩٠ هـ) « الموافقات في أصول الأحكام » (أبو إسحاق إبراهيم ابن موسى اللخمي الشهير بالشاطبي) ٤ أجزاء بتعليق محمد الخضر حسين طبع المطبعة السلفية بمصر ١٣٤١ هـ وبشرح محمد عبد الله دراز طبع مصطفى محمد . والعزو إلى الأولى عند عدم التعيين .

التفتازاني (٧٩٢ هـ) « التلويح » وهو شرح التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه لعبيد الله بن مسعود البخاري صدر الشريعة المتوفى

سنة ٧٤٧ هـ . والتفتازاني هو « مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني سعد الدين » جزءان طبع محمد علي صبيح بمصر سنة ١٣٧٧ هـ .

الزركشي (٧٩٤هـ) ١ - « البحر المحيط » ٣ أجزاء مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٤٨٣) أصول ، والأزهر (٢٠) ٧٢٢ .

٢ - « القواعد والضوابط » مرتبة على حروف المعجم . مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٥٠٨) والظاهرية بدمشق رقم (٢٨٦٩) .

ابن رجب (٧٩٥ هـ) « القواعد في الفقه الإسلامي » (أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي) مطبعة الصدق الخيرية بمصر ١٣٥٢ هـ الطبعة الأولى .

ابن ملك (٨٠١ هـ) « شرح المنار » للحافظ النسفي (٧١٠ هـ) والمؤلف هو (عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين المعروف بابن ملك) ومع الكتاب ثلاث حواشي : ١ - حاشية محمد بن إبراهيم الشهير بابن الحلبي (٩٧١ هـ) .

٢ - حاشية مصطفى بن بير علي بن محمد المعروف بعزمي زاده (١٠٤٠ هـ) أنوار الحلك .

٣ - حاشية يحيى الرهاوي المصري جزءان المطبعة العثمانية ١٣١٥ هـ .

ابن اللحام (٨٠٣ هـ) « القواعد والفوائد الأصولية » (علي بن عباس البعلي الحنبلي) مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٥ هـ .

الفناري (٨٣٤ هـ) « فصول البدائع في أصول الشرائع » (محمد بن حمزة الفناري طبع الاستانة ١٢٨٩ هـ .

المهدي لدين الله (٨٤٠ هـ) « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول في علم الأصول » (أحمد بن يحيى بن المرتضى الحسني المهدي لدين الله من أئمة الزيدية . مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٢٥٤٩٩) ب .

الكمال بن الهمام (٨٦١ هـ) « التحرير » (كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بابن همام الدين الاسكندري) طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٥٠ هـ مع شرحه « تيسير التحرير » لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه .

ابن أمير الحاج (٨٧٩ هـ) « التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام » ٣ أجزاء (محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج) المطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ طبعة أولى . وبهامشه « نهاية السول » للاسنوي شرح منهاج الوصول للبيضاوي .

منلا خسرو (٨٨٠ هـ) « مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول » جزءان (محمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو) دار الطباعة العامرة ١٣٠٩ هـ مع حاشية الإزميري عليه .

السيوطي (٩١١ هـ) « الاشباه والنظائر في الفروع » مطبعة مصطفى محمد بمصر .

الوزيري (٩١٤ هـ) « الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة النبوية » (صارم الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن الهادي الوزيري) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٢٥٥٠٠) ب .

ابن كمال باشا (٩٤٠ هـ) « رسالة الفوائد » (شيخ الإسلام أحمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا) طبع دار الخلافة العلية ١٣٦١ هـ .

الشهيد الثاني (٩٦٦ هـ) « تمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع فوائد الأحكام الشرعية » (زين الدين علي بن أحمد الشامي العاملي المشهور بالشهيد الثاني) مخطوطة دار الكتب المصرية (٢٠) تيمور [١] .

ابن نجيم (٩٧٠ هـ) « الاشباه والنظائر » (زين الدين بن إبراهيم بن نجيم) مع شرحه « غمز عيون البصائر » لأحمد بن محمد الحموي ١٠٩٨ هـ جزءان دار الطباعة العامرة بمصر .

ابن قاسم (٩٩٢ هـ) ١ ـ « الآيات البينات » حاشية على شرح الجلال المحلي ٧٩١ هـ لجمع الجوامع لابن السبكي ٧٤٧ هـ (أحمد بن قاسم الصباغ العبادي) ٤ أجزاء طبع محمد السيوفي بالمطبعة الكبرى بمصر سنة ١٢٨٩ هـ .

٢ ـ « شرح على شرح الجلال المحلي على الورقات في الأصول » لإمام الحرمين سنة ٤٧٦ هـ بهامش إرشاد الفحول للشوكاني طبع مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٦ هـ طبعة أولى .

التمرتاشي (١٠٠٤ هـ) (الوصول إلى قواعد الأصول) (محمد بن عبد الله ابن أحمد الخطيب التمرتاشي) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٣٩) م وقد اقتنيت مصورة لها .

اليمني (١٠٥٠ هـ) « غاية السول في علم الأصول » (الحسين بن الإمام

---

(١) وقد دلنا على اسم المؤلف رحمه الله والتسمية الصحيحة للكتاب فضيلة الأستاذ محمد صادق الصدر رئيس محكمة التمييز الشرعي الجعفري ببغداد سابقاً ، جزاه الله خيراً ، بعد أن غفل الناسخ عن اسم المؤلف وجاء اسم الكتاب مغلوطاً .

القاسم المنصور بن محمد) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (١٦٩) تيمور .

الازميري (١١٠٢ هـ) « حاشية على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول » لمنلا خسرو (سليمان بن عبد الله الكريدي الأصل ثم الازميري) جزءان دار الطباعة العامرة سنة ١٣٠٤ هـ .

ملاجيون الميهوي (١١٣٠ هـ) « شرح نور الأنوار على المنار » (أحمد ابن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي الميهوي المعروف بملاجيون) مع « كشف الأسرار شرح المصنف على المنار » المطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ طبعة أولى .

اللكنوي الأنصاري (١١٨٠ هـ) « فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت » لمحمد بن عبد الله الشكور سنة ١١١٩ هـ (محمد بن نظام الدين محمد اللكنوي الأنصاري) جزءان مع المستصفى للغزالي ، المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٤ هـ الطبعة الأولى .

البناني (١١٩٧ هـ) « حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع » (عبد الرحمن ابن جاد الله البناني المغربي) جزءان ، طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٦ هـ الطبعة الثانية ، وبهامشه تقرير الشربيني .

الجوهري الصغير (١٢١٤ هـ) « حلية ذوي الافهام بتحقيق دلالة العام » (محمد بن أحمد بن حسن الخالدي الشهير بالجوهري الصغير) مخطوطة الأزهر (٣٣٥) مجاميع ١٢٦٠٠ .

العطار (١٢٥٠ هـ) « حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع » (حسن بن محمد العطار) المطبعة العلمية بمصر سنة ١٣١٦ هـ الطبعة الأولى .

ابن عابدين (١٢٥٢ هـ) « نسمات الأسحار حاشية على إفاضة الأنوار »
لمحمد علاء الدين الحصني شرح المنار للنسفي (محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين) طبع الآستانة ١٣٠٠ هـ .
الشوكاني (١٢٥٥ هـ) « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول »
طبع مصطفى البابي بمصر ١٣٥٦ هـ ، وبهامشه شرح العبادي على المحلي ، والعزو إلى هذه الطبعة حين لا يذكر غيرها .
المرتضى الأنصاري التستري (١٢٨١ هـ) ١ - « فوائد الأصول » المعروف بـ « حجية الظن » طبع فارس ١٣١٥ .
محمد عبد الحليم اللكنوي (١٢٨٥ هـ) « قمر الأقمار على نور الأنوار »
(أحمد عبد الحليم بن مولانا محمد أمين الله اللكنوي الأنصاري)
مع نور الأنوار المطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ الطبعة الأولى .
محمود حمزة (١٣٠٥ هـ) « الفرائد البهية في القواعد الفقهية » (محمود بن محمد نسيب حمزة) مفتي دمشق . طبع دمشق .
السالمي الاباضي (١٣٣٢ هـ) ١ - « شمس الأصول ألفية في علم الأصول »
(محمد عبد الله بن حميد السالمي الاباضي) مطبعة الموسوعات بمصر .
٢ - « طلعة الشمس شرح شمس الأصول » مطبعة الموسوعات بمصر مع الألفية .
٣ - « جوهر النظام في الأصول والفروع » المطبعة السلفية بمصر ، مع تعليقات الشيخ إبراهيم اطفَيّش .
الخضري (١٣٤٥ هـ) « أصول الفقه » (محمد بن عفيفي الباجوري المشهور بالشيخ الخضري) مطبعة جمالية بمصر ١٣٢٩ هـ الطبعة الأولى .

ابن بدران (١٣٤٦ هـ) « المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل »
(عبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران) طبع مصر
إدارة الطباعة المنيرية .

الشيخ بخيت (١٣٥٤ هـ) « سلم الوصول شرح نهاية السول للإسنوي »
(محمد بن بخيت بن حسين المطيعي) المطبعة السلفية بالقاهرة
سنة ١٣٤٣ هـ ، وانظر الإسنوي .

المحلاوي (القرن الرابع عشر الهجري) « تسهيل الوصول إلى علم
الأصول » (محمد عبد الرحمن عيد المحلاوي) طبع مصطفى البابي
الحلبي ١٣٤١ هـ .

ب — الفقه الحنفي

أبو يوسف (١٨٢ هـ) (يعقوب بن إبراهيم الأنصاري) ١ — « الآثار »
مطبعة الاستقامة بمصر سنة ١٣٥٥ هـ الطبعة الأولى .

٢ — « اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى » مطبعة الوفاء بالقاهرة
سنة ١٣٥٧ هـ .

٣ — « الخراج » المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .

محمد بن الحسن (١٨٩ هـ) (أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني)
« الجامع الكبير » مطبعة الاستقامة بمصر سنة ١٣٥٦ هـ الطبعة الأولى .

٢ — « الأصل » القسم الأول في البيوع ، تحقيق وتعليق الدكتور
شفيق شحاته مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٤ م .

الطحاوي (٣٢١ هـ) « شرح معاني الآثار »
جزءان طبع الهند .

القدوري (٤٢٨ ﻫ) « مختصر القدوري » (أحمد بن محمد بن أحمد المعروف بالقدوري) طبع الآستانة ١٣٠٩ ﻫ .

الناطفي (٤٤٦ ﻫ) « جمل الاحكام » (أحمد بن محمد أبو العباس المشهور بالناطفي) مخطوط الظاهرية بدمشق رقم (٣) .

السرخسي (٤٨٣ ﻫ) ١ — « المبسوط »
٣٠ جزءاً مطبعة السعادة بمصر .

٢ — « شرح كتـــاب السيَر الكبير » لمحمد بن الحسن تحقيق صلاح الدين المنجد ، جزءان ، مطبعة مصر بالقاهرة ١٩٥٧ م .

النسفي « المفسِّر » (٥٣٧ ﻫ) « طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية » طبع بولاق ١٣١١ ﻫ .

السمرقندي (٥٤٠ ﻫ) « تحفة الفقهاء » (علاء الدين محمد بن أحمـد) ٣ أجزاء تحقيق محمد زكي عبد البر . مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٧ ﻫ .

الكاساني (٥٨٧ ﻫ) « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » (علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني) ٧ أجزاء طبع مصر ١٣٢٧ — ١٣٢٨ ﻫ

المرغيناني (٥٩٣ ﻫ) « الهداية شرح بداية المبتدي » (علي بن بكر المرغيناني) مطبوعة مع « فتح القدير » المطبعة الأميرية ١٣١٥ ﻫ الطبعة الأولى . وانظر ما يأتي .

النسفي (٧١٠ ﻫ) « كنز الدقائق » مطبوع مع « تبيين الحقـائق » انظر الزيلعي .

الزيلعي (٧٤٢ ﻫ) « تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق » للنسفي والمؤلف (عثمان بن علي الزيلعي) ٦ أجزاء المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٣ ﻫ الطبعة الأولى وبهامشه حاشية الشلبي .

صدر الشريعة (٧٤٧ هـ) « شرح على متن الوقاية » لتاج الشريعة مطبوع بهامش كشف الحقائق شرح كنز الدقائق لعبد الحكيم الأفغاني ١٣٢٦ هـ المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٨ هـ الطبعة الأولى .

الطرسوسي (٧٥٨ هـ) « الفوائد الطرسوسية أو أنفع الوسائل إلى تحرير المسائل » (نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي) مطبعة الشرق بمصر ١٣٤٤ هـ .

ابن نجيم المصري (٧٩٠ هـ) « البحر الرائق شرح كنز الدقائق » للنسفي تكملة الطوري . وبهامشه الحواشي المسماة بمنحة الخالق على البحر الرائق للسيد محمد أمين المشهور بابن عابدين سنة ١٢٥٢ هـ المطبعة العلمية بمصر — الطبعة الأولى .

الطرابلسي (٨٤٤ هـ) « معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام » (علي بن خليل الطرابلسي أبو الحسن) وبهامشه كتاب « لسان الحكام في معرفة الأحكام » لابن الشحنة ٨٨٢ هـ المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٠ هـ .

الكمال بن الهمام (٨٦١ هـ) « فتح القدير شرح الهداية » مع التكملة « نتائج الأفكار » لقاضي زاده ٩٩٨ هـ ، ٨ أجزاء المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٥ هـ الطبعة الأولى . وبهامشه شرح العناية على الهداية لأكمل الدين البابرتي ٧٨٦ هـ وحاشية سعدي جلبي ٩٤٥ هـ على هذا الشرح .

منلا خسرو (٨٨٥ هـ) « درر الحكام في شرح غرر الأحكام » طبع الآستانة ١٣١٩ هـ .

التمرتاشي (١٠٠٤ ﻫ) « تنوير الأبصار هامش رد المحتار » انظر ما سيأتي .

مجموعة من علماء الهند (حوالي ١٠٧٠ ﻫ) « الفتاوى الهندية » المسماة « الفتاوى العالمكيرية نسبة إلى سلطان الهند محمد أوزنك زيب عالمكير » ، وهي من وضع مجموعة من علماء الهند بإشارة من السلطان . وبهامش الأجزاء الثلاثة الأولى من الكتاب « فتاوى قاضي خان » (حسن بن منصور الأوزجندي ٩٥٢ ﻫ) ٦ أجزاء المطبعة الأميرية ١٣١٠ ﻫ .

الحصكفي (١٠٨٨ ﻫ) « الدر المختار شرح تنوير الأبصار » للتمرتاشي ١٠٠٤ ﻫ (محمد بن علي الحصكفي) طبع الاستانة ١٢٧٧ ﻫ وهو مطبوع أيضاً على هامش رد المختار انظر ما سيأتي .

الطحاوي (١٢٣١ ﻫ) « حاشية على الدر المختار » (أحمد بن محمد الطحاوي) المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٢٨٢ ﻫ .

ابن عابدين (١٢٥٢ ﻫ) ١ — « رد المحتار على المختار » المعروف بحاشية ابن عابدين ٥ أجزاء مطبعة بولاق بمصر ١٢٨٢ ﻫ .

٢ — « منحة الخالق على البحر الرائق » مطبوع بهامش البحر الرائق . انظر ابن نجيم .

علاء الدين عابدين (١٣٠٦ ﻫ) « قرة عيون الأخبار » تكملة لرد المحتار (محمد علاء الدين بن محمد أمين) جزءان دار الطباعة العامرة ١٣٠٨ ﻫ .

جـ ـ الفقه المالكي

١ ـ مالك (١٩٧ هـ) « المدونة الكبرى » رواية سحنون عبد السلام ابن سعيد التنوخي ٢٤٠ هـ عن عبد الرحمن بن القاسم ١٩١ هـ ، ١٦ جزءاً مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٢٣ هـ .

٢ ـ ابن أبي زيد القيرواني (٣٨٦ هـ) « الرسالة » عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٥٣ هـ .

٣ ـ الباجي (٤٩٤ هـ) « المنتقى » شرح موطأ الإمام مالك (القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي الأندلسي) ٧ أجزاء مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ ـ ١٣٣٢ هـ الطبعة الأولى .

٤ ـ ابن رشد (٥٢٠ هـ) « المقدمات الممهدات » (أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد) جزءان مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٥ هـ الطبعة الأولى .

القرافي (٦٨٤ هـ) ١ ـ « الذخيرة » الجزء الأول مطبعة كلية الشريعة بالأزهر ١٣٨١ هـ .

٢ ـ « الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام » مطبعة الأنوار بمصر ١٣٥٧ هـ .

ابن جزي الكلبي (٧٤١ هـ) « القوانين الفقهية » مطبعة النهضة بتونس ١٣٤٤هـ.

الشيخ خليل (٧٧٦ هـ) « مختصر خليل » (أبو الضياء خليل بن إسحاق ابن موسى) طبع عيسى البابي الحلبي بمصر . تعليق طاهر أحمد الزاوي .

المواق (٨٩٧ هـ) « التاج والإكليل لمختصر خليل » (محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق) بهامش مواهب الجليل . انظر ما يأتي .

الحطاب (٩٥٤ هـ) « مواهب الجليل شرح مختصر خليل » (محمد بن محمد ابن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب) وبهامشه التاج والإكليل للمواق . مطبعة السعادة ١٣٢٨ هـ الطبعة الأولى .

الخرشي (١١٠١ هـ) « منح الجليل على مختصر العلامة خليل » (محمد بن عبد الله الخرشي) ٨ أجزاء وبهامشه حاشية علي العدوي ١١٩٨ هـ المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٧ - ١٣١٨ هـ الطبعة الثانية .

الزرقاني (١١٢٢ هـ) « شرح على الموطأ » (محمد بن عبد الباقي الزرقاني) ٤ أجزاء مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٧٩ هـ .

الدردير (١٢٠١ هـ) « الشرح الكبير على مختصر خليل » (أحمد بن محمد ابن أحمد العدوي الشهير بالدردير » ٤ أجزاء طبع عيسى البابي الحلبي بالقاهرة . مع حاشية الدسوقي وتقريرات عليش انظر ما سيأتي .

الدسوقي (١٢٣٠ هـ) « حاشية على الشرح الكبير للدردير » (محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي) .

محمد عليش (١٢٩٩ هـ) ١ - « حاشية على منح الجليل » انظر ما سبق .

٢ - « تقريرات على حاشية الدسوقي والشرح الكبير » (محمد بن أحمد بن محمد الملقب بعليش) .

د — الفقه الشافعي

الشافعي (٢٠٤ هـ) « الأم » سبعة أجزاء المطبعة الأميرية بالقـــاهرة ١٣٢١ - ١٣٢٥ هـ الطبعة الأولى .

المزني (٢٦٤ هـ) « مختصر المزني » مطبوع مع الأجزاء الخمسة الأولى من « الأم » .

الشيرازي « أبو إسحاق » (٤٧٦ هـ) « المهذب » جزءان مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة ، مع شرح غريب المهذب لابن بطال الركبي .

الماوردي (٤٥٠ هـ) « الأحكام السلطانية » (علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن) مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٧ هـ .

أبو شجاع (٤٨٨ هـ) « التقريب » أو « غاية الاختصار » (أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني) مطبوع مع كفاية الأخيار للحصني . انظر ما سيأتي .

الغزالي (٥٠٥ هـ) ١ - « الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي » جزءان مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة ١٣١٧ هـ .

٢ - « الوسيط » مخطوط الظاهرية بدمشق رقم (٢٠٦١) .

النووي (٦٧٦ هـ) ١ - « منهاج الطالبين » مع مغني المحتاج للشربيني الخطيب انظر ما يأتي .

٢ - « المجموع شرح المهذب » لم يكمل ، المطبعة المنيرية بالقاهرة .

الحصني (٨٢٩ هـ) « كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار » (تقي الدين

أبو بكر بن محمد الحصني) جزءان مطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة ١٣٥٠ هـ .

ابن قاسم الغزي (٩١٨ هـ) شرح الغاية « فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب » أو « القول المختار في شرح غاية الاختصار » بهامش حاشية الباجوري انظر ما يأتي .

الشيخ زكريا الأنصاري (٩٢٦ هـ) « تحفة الطلاب شرح تحرير تنقيح اللباب » وكلاهما للمؤلف ، مع « حاشية الشرقاوي » جزءان ، المطبعة الحسينيه المصرية .

عميرة (٩٥٧ هـ) (حاشية على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للنووي » (شهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة) مع حاشية قليوبي ، ٤ أجزاء مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٥ هـ الطبعة الثالثة وانظر ما يأتي .

ابن حجر الهيتمي (٩٧٤ هـ) « تحفة المحتاج شرح المنهاج » (أحمد بن حجر الهيتمي) ٨ أجزاء مطبعة محمد مصطفى ١٣٠٤ هـ .

الخطيب الشربيني (٩٧٧ هـ) « مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج » شرح المنهاج للنووي (شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني) ٤ أجزاء طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٧ هـ .

المالیباري (٩٨٢ هـ) « فتح المعين بشرح قرة العين » (زين الدين بن عبد العزيز المالیباري) ومعه « إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين » للسيد البكري ، ٤ أجزاء مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة .

الرملي (١٠٠٤ هـ) « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » (شمس الدين محمد ابن أحمد الرملي) ٨ أجزاء طبع القاهرة ١٣٠٤ هـ .

قليوبي (١٠٦٩ هـ) « حاشية على شرح الجلال المحلي على المنهاج » (أحمد ابن أحمد بن سلام القليوبي) مع حـاشية عميرة . طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٥ هـ الطبعة الثالثه .

البجيرمي (١٢٢١ هـ) « تحفة الحبيب على شرح الخطيب » وهي حاشية (سليمان بن محمـد بن عمر البجيرمي) على شرح الخطيب الشربيني « الاقناع » في حل ألفاظ أبي شجاع المطبعة الأميرية ١٢٩٤ هـ .

الشرقاوي (١٢٢٧ هـ) « حاشية على تحفة الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري » (عبد الله بن حجازي الشرقاوي) وبهامشه تحفة الطلاب مع تقرير مطفى الذهبي . المطبعة الحسينيه المصرية .

الباجوري (١٢٧٧ هـ) « حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزي » لغاية الاختصار لأبي شجاع (إبراهيم بن محمد الباجوري) جزءان مطبعة مصطفى محمد القاهرة .

هـ ــ الفقه الحنبلي

الخرقي (٣٣٤ هـ) « مختصر الخرقي » (أبو القاسم عمر بن الحسين الخرقي) مؤسسة دار السلام في دمشق الطبعة الأولى ١٣٧٨ هـ .

القاضي أبو يعلى (٤٥٨ هـ) « الأحكام السلطانية » (محمد بن الحسين الفراء أبو يعلى) القـاهرة مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٦ هـ الطبعة الأولى .

ابن قدامة « الموفق » (٦٢٠ هـ) ١ - « المغني » شرح على مختصر الحرقي ٩ أجزاء القاهرة ، دار المنار ١٣٦٧ هـ الطبعة الثالثه .

٢ - « المقنع » مع حاشيته المنقولة من خط الشيخ سليمان بن عبد الله بن الشيخ محمد عبد الوهاب ، جزءان المطبعة الريفية بالقاهرة .

٣ - « الهادي » أو عمدة الحازم في المسائل الزوائد عن مختصر أبي القاسم » مطابع دار العباد في بيروت .

ابن عبيدان (٦٣٠ هـ) « زوائد الكافي والمحرّر على المقنع » (عبد الرحمن ابن عبيدان الحنبلي) منشورات المكتب الاسلامي بدمشق ١٣٧٩ هـ الطبعة الأولى .

ابن الجوزي (٦٥٦ هـ) « المذهب الأحمد في مذهب الإمام أحمد » (يوسف بن جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي) مطبعة « ق » بومباي (الهند) ١٣٧٨ هـ .

ابن قدامة « شمس الدين » (٦٨٣ هـ) « الشرح الكبير » على متن المقنع (شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن قدامة المقدمي) مطبوع مع المغني . دار المنار ١٣٤٨ هـ الطبعة الأولى .

ابن تيميه « تقي الدين » (٧٢٨ هـ) ١ - « فتاوى ابن تيميه » مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩ هـ .

٢ - « رسالة النية » وهي الرسالة الخامسة من مجموع رسائل ابن تيمية ، المطبعة العامرة الشرقية بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ .

ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية » مطبعة الآداب والمؤيد بمصر سنة ١٧١٣ هـ .

بدر الدين البعلي (٧٧٧ هـ) « مختصر الفتاوى المصرية لابن تيميـــة » (بدر الدين محمد بن علي البعلي) مطبعة السنة المحمدية القاهرة ١٣٦٨ هـ .

المرداوي (٨٨٥ هـ) « التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع » (علي بن سليمان المرداوي) القاهرة — المطبعة السلفيه .

الحنبلي (١٠٣٢ هـ) « غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى » (مرعي ابن يوسف الحنبلي) ٣ أجزاء مؤسسة دار السلام للطبـاعة والنشر بدمشق ١٣٧٧ هـ .

أحمد المنقور (١١٢٥ هـ) « الفواكه العديدة في المسائل المفيدة » (أحمد ابن محمد المنقور التميمي) جزءان ، منشورات المكتب الاسلامي بدمشق ١٣٨٠ هـ الطبعة الأولى .

البعلي (١١٨٩ هـ) « الروض الندي شرح كافي المبتدي » (أحمـــد بن عبد الله بن أحمد البعلي) القاهرة — المطبعة السلفية .

السيوطي الرحيباني (١٢٤٣ هـ) « مطـالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى » (مصطفى بن سعد السيوطي الرحيباني) ٦ أجزاء منشورات المكتب الاسلامي بدمشق ١٣٦٠ هـ الطبعة الأولى .

ابن ضويان (١٣٥٣ هـ) « منار السبيل في شرح الدليل » (إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان) منشورات مؤسسة دار السلام بدمشق .

و ـــ المذاهب الأخرى

١ ـــ فقه الشيعة الإمامية

الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) « الانتصار » المشتمل على المسائل الفقهية التي انفردت بها الإمامية (علي بن الحسين بن موسى أبو القاسم) جزءان طبع حجر طهران ١٣١٥ هـ .

المحقق الحلي (٦٧٦ هـ) « المختصر النافع في فقه الإمامية » (أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق أو المحقق الحلي) مطابع دار الكتاب العربي بمصر .

الشهيد الثاني (٩٦٦ هـ) « الروضة البهية في شرح اللمعه الدمشقية » (محمد ابن مكي الشهيد الأول) ٧٨٦ هـ القاهرة ـــ دار الكتاب العربي .

العاملي (١٢٢٦ هـ) « مفتاح الكرامة » (محمد بن محمد الحسيني العاملي) القاهرة مطبعة الشورى ١٣٢٦ هـ .

٢ ـ فقه الشيعة الزيدية

زيد بن علي (١٢٢ هـ) « مجموع الفقه » (زيد بن علي زين العابدين بن الحسين) طبع جريفيني ، ميلانو ١٩١٩ م .

المهدي لدين الله (٨٤٠ هـ) « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » أربعة أجزاء ، مطبعة الخانجي القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٨ م . ومعه كتاب « جواهر الأخبار والآثار للصفدي » ٩٥٧ هـ . وللبحر مقدمة في أصول الفقه أسماها المؤلف « معيار العقول » لم تطبع مع الكتاب وقد أفردها رحمه الله بشرح أسماه « منهاج الوصول

إلى شرح معيار العقول » (مخطوط) انظر ما سلف « مراجع أصول الفقه » .

ابن مفتاح (٨٧٧ ﻫ) « المنتزع المختار من الغيث المدرار » (عبد الله بن مفتاح) القاهرة ١٣٣٢ ﻫ .

السيّاغي (١٢٢١ ﻫ) (الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » (الحسين بن أحمد بن الحسين السياغي) مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٨ ﻫ الطبعة الأولى .

٣ — فقه الإباضية

الثميني (١٢٢٣ ﻫ) « النيل » (عبد العزيز بن إبراهيم الثميني ضياء الدين) مطبوع مع الشرح الآتي .

أطّفيش (١٢٣٢ ﻫ) ١ - « شرح النيل وشفاء العليل » ١٠ مجلدات القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤٣ ﻫ .

٢ - « شامل الأصل والفرع » المطبعة السلفية ١٣٤٨ ﻫ .

٤ — فقه الظاهرية

ابن حزم (٤٥٦ ﻫ) « المحلّى » ١١ جزءاً ، تعليق الشيخ أحمد شاكر ، طبع منير الدمشقي القاهرة ١٣٥٢ ﻫ .

ز — الفقه العام والمقارن

الطبري (٣١٠ ﻫ) « اختلاف الفقهاء » ، « كتاب البيوع » نشره كرن الألماني طبع القاهرة ١٣٢٠ ﻫ .

الطحاوي (٣٢١ هـ) « اختلاف الفقهاء » مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٦٤٧) الموجود منه الجزء الثاني .

ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) « جامع بيان العلم وفضله » (أبو عمر يوسف ابن عبد البر القرطبي) جزءان القاهرة ، إدارة الطباعة المنيرية .

المروزي (القرن الخامس الهجري) « طريقة الخلاف بين الشافعية والحنفيه مع الأدلة لكل منهما » (أبو علي الحسن بن أحمد المروزي) فيلم معهد المخطوطات رقم (٣٠) عن مخطوط دار الكتب المصرية رقم (١٥٢٣) المجلد الأول نسخة كتبت سنة ٦٠٠هـ .

ابن هبيرة (٥٦٠ هـ) « الإفصاح في معاني الصحاح » (الوزير أبو المظفر يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة) المطبعة العلميه بحلب ١٣٤٧هـ الطبعة الأولى .

ابن رشد الحفيد (٥٩٥ هـ) « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد) جزءان مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٠ هـ الطبعة الثانيه .

الحصيري (٦٣٦ هـ) « الطريقة الحصيرية في علم الخلاف بين الشافعية والحنفيه » (محمود بن أحمد جمال الدين الحصيري) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٣٦٦) .

الجعبري (٧٣٢ هـ) « وضع الانصاف إلى رفع الخلاف » (إبراهيم بن عمر الجعبري) مخطوطة دار الكتب المصرية (٦) ش .

ابن القيم (٧٥١ هـ) ١ - « إعلام الموقعين عن رب العالمين » ٤ أجزاء القاهرة مطبعة السعادة ١٣٤٧ هـ الطبعة الأولى .

٢ ـ « إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان » جزءان . القاهرة طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٧ هـ .

أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠ هـ) « الاعتصام » جزءان ، القاهرة ، مطبعة مصطفى محمد .

المقدمي الصالحي (٨٧٨ هـ) « الفية في اختلاف الأئمة وما انفرد به الإمام أحمد بن حنبل عنهم » فيلم معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم (٩) عن سوهاج رقم (٤٩) فقه .

السيوطي (٩١١ هـ) « جزيل المواهب في اختلاف المذاهب » مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٣٥) مجاميع .

الدمشقي العثماني (٩٦٩ هـ) « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » (أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني) وبهامشه الميزان الخضرية للشعراني ، المطبعة الأميريه ١٣٠٠ هـ الطبعة الأولى .

الشعراني (٩٧٣ هـ) « الميزان » عبد الوهاب بن أحمد الشعراني) جزءان القاهرة ١٢٧٥ هـ .

شاه ولي الله الدهلوي (١١٧٦ هـ) « حجة الله البالغة » جزءان ، القاهرة ـ المطبعة الأميرية سنة ١٢٨٤ هـ .

القوصي (١٢٩٤ هـ) « إيقاظ الوسنان في العمل بالسنة والقرآن » (أبو الحسن علي بن عبد الحق المعروف بالقوصي) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (١٧٩) ٦٤١٢ .

السّروي « اختلاف الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة المجتهدين » (محمد بن أبي بكر بن محمود السروي) فيلم معهد المخطوطات

بالجامعة العربية رقم (٤) عن مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (١٧٢٤) فقه حنفي .
محمد حسن الحجوي الثعالبي (القرن الرابع عشر الهجري) « الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي » ٤ أجزاء طبع الرباط وفاس ١٣٤٥ ه .
إجنتس جولد تسيهر (١٣٤٠ ه) « العقيدة والشريعة في الاسلام » القاهرة – دار الكتب الحديثة . « مذاهب التفسير الإسلامي » القاهرة . دار الكتب الحديثة .
محمد الخضري (١٣٤٥ ه) « تاريخ التشريع الاسلامي » – القاهرة .

ثانياً – الأبحاث والمؤلفات الحديثة

أحمد إبراهيم : ١ – الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية » سنة ١٩٣٨ م الطبعة الثالثة – القاهرة .
٢ – بحث عن « مصادر التشريع الإسلامي » في « مجلة القانون والاقتصاد » بكلية حقوق القاهرة ، العدد الثاني من السنة الأولى .
٣ – بحث مقارن عن « المواريث في الشريعة » في « مجلة القانون والاقتصاد » بكلية حقوق القاهرة ، العدد السادس من السنة الثالثة ، والأعداد الأول والثاني والثالث والرابع والخامس من السنة الرابعة .
عبد الوهاب خلاّف : ١ – « أصول الفقه » مع « خلاصة التشريع الإسلامي » القاهرة ، مطبعة النصر ١٣٧٦ ه الطبعة السابعة .
٢ – أصول الفقه للدراسات العليا بحقوق القاهرة الحلقة الأولى – مطبعة النصر ١٣٦٤ ه أولى . الحلقة الثانية – مطبعة نهضة مصر ١٣٦٥ ه أولى .

٣ ـ « مصادر التشريع فيما لا نص فيه » القاهرة معهد الدراسات العربية سنة ١٩٥٤ م .

٤ ـ بحث عن « مصادر الأحكام » في مجلة القانون والاقتصاد . العدد الخامس من السنة الخامسة .

٥ ـ بحث في « تفسير النصوص القانونية وتأويلها » منشور في مجلة القانون والاقتصاد بكلية حقوق القاهرة العدد الثاني من المجلد ١٨ من السنة الثامنة ١٩٤٨ م .

الخضر حسين : ١ ـ « رسائل الإصلاح » الجزء الثالث ، القاهرة ، مكتبة القدمي سنة ١٣٥٨ هـ .

٢ ـ أبحاث في مجلة « نور الإسلام » السنة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ .

محمد الطاهر بن عاشور : « مقاصد الشريعة الاسلامية » تونس : المطبعة الفنية بنهج المفتي ١٣٦٦ هـ الطبعة الأولى .

مصطفى عبد الرازق ١ ـ « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » القاهرة مطبعة لجنة التأليف سنة ١٣٦٣ هـ .

٢ ـ بحث بعنوان « الشافعي واضع علم أصول الفقه » مجلة الرسالة السنة الأولى والثانية ١٣٥٢ هـ ـ ١٣٥٣ هـ .

علي سامي النشار : ١ ـ « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٤ م .

٣ ـ « مناهج البحث عند مفكري الإسلام » القاهرة ، دار الفكر العربي سنة ١٣٦٧ هـ الطبعة الأولى .

محمود شلتوت : « الإسلام عقيدة وشريعة » دار القلم بالقاهرة .

محمود شلتوت ومحمد علي السايس : « مقارنة المذاهب في الفقه » لكلية الشريعة بالأزهر القاهرة محمد علي صبيح ١٣٧٣ ﻫ .
عبد القادر عودة : « التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي » جزءان القاهرة — دار العروبة ١٣٧٩ ﻫ .
فرج السنهوري : « محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي » للدراسات العليا بحقوق القاهرة .
علي الخفيف : ١ ـ « أحكام المعاملات الشرعية » طبع القاهرة ١٣٦١ ﻫ .
٢ ـ « فرق الزواج في المذاهب الإسلامية » معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٨ م القاهرة .
٣ ـ « أسباب اختلاف الفقهاء » ، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٦ م القاهرة .
محمد الزفزاف : ١ ـ « مذكرات في أصول الفقه » قسم الدراسات العليا بحقوق القاهرة ١٩٥٩ م .
٢ ـ « محاضرات في الفقه المقارن » في الطلاق ، الدراسات العليا بحقوق القاهرة ١٩٦١ - ١٩٦٢ م .
محمد أبو زهرة : ١ ـ « مالك » مطبعة مخيمر ، القاهرة ، الطبعة الثانية .
٢ ـ « أبو حنيفة » ، الطبعة الثانية .
٣ ـ « الشافعي » ، الطبعة الثانية .
٤ ـ « ابن حنبل » ، دار الفكر العربي ١٣٦٧ ﻫ .
٥ ـ « ابن حزم » ، مطبعة مخيمر ١٣٧٣ ﻫ .
٦ ـ « ابن تيمية » ، الطبعة الثانية .

٧ - « الإمام زيد » ، الطبعة الأولى .
٨ - « الإمام الصادق » ، مطبعة مخيمر ، القاهرة .
٩ - « أصول الفقه » ، مطبعة مخيمر ، القاهرة .
١٠ - « أصول الفقه الجعفري » معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٥ - ١٩٥٦ م .
١١ - « مصادر الفقه الإسلامي » - الكتاب والسنة - معهد الدراسات الإسلامية ١٣٧٥ هـ . القاهرة .

عبد الرحمن تاج ومحمد علي السايس : « مذكرة في تاريخ التشريع الإسلامي » لكلية الشريعة بالأزهر ١٣٥٢ هـ .

علي قراعه : « فقه القرآن والسنة » ، الطلاق ، دار مصر للطباعه سنة ١٣٧٥ هـ .

محمد يوسف موسى : « تاريخ الفقه الإسلامي » ، مطابع دار الكتاب العربي بمصر ١٣٧٨ هـ .

عبد العزيز عامر : « التعزير في الشريعة الإسلامية » رسالة دكتوراه من حقوق القاهرة . مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٧ هـ الطبعة الثالثه .

محمد سلام مدكور : ١ - « الفقه الإسلامي » المدخل والأموال والحقوق والملكية والعقود . مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة ١٩٥٥ م الطبعة الثانية .

٢ - « تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره ونظرته للأموال والعقود » القاهرة سنة ١٩٥٥ م الطبعة الثانية .

٣ ـ « المقاصة في الفقه الإسلامي » بحث مقارن . القاهرة مطبعة الفجالة الجديدة ١٣٧٦ هـ الطبعة الأولى .

٤ ـ « المدارس الفقهيه في التشريع الإسلامي » .

٥ ـ « مباحث الحكم عند الأصوليين » مطبعة لجنة البيان العربي بالقاهرة .

٦ ـ « المدخل للفقه الاسلامي » تاريخه ومصادره ونظرياته العامة ـ القاهرة ـ دار النهضة العربية ١٣٨٠ هـ الطبعة الأولى .

٧ ـ « الوصايا في الفقه الإسلامي » القاهرة ـ دار النهضة العربية ١٩٦٢ م الطبعة الثانيه .

٨ ـ مقالات وأبحاث في مجلة « منبر الإسلام » التي تصدرها وزارة الأوقاف بمصر ١٩٦٠ ، ١٩٦١ ، ١٩٦٢ م .

٩ ـ « الإباحة عند الأصوليين والفقهاء » بحث مقارن . مستخرج من مجلة القانون والاقتصاد بكلية حقوق القاهرة الأعداد : الثاني والثالث والرابع للسنة الحادية والثلاثين ١٩٦١ م والعدد الأول للسنة الثانية والثلاثين ١٩٦٢ م .

محمد زكريا البرديسي : ١ ـ « أصول الفقه » القاهرة ـ مطبعة دار التأليف ١٣٨١ هـ الطبعة الثانية .

٢ ـ « أصول الفقه » للدراسات العليا بحقوق القاهرة .

٣ ـ « الإكراه بين الشريعة والقانون » بحث مستخرج من مجلة القانون والاقتصاد بكلية حقوق القاهرة . السنة الثلاثون والسنة الحادية والثلاثون ١٩٦٠ ـ ١٩٦١ م .

زكي الدين شعبان ومحمد حسن فايد ومحمد أنيس عبادة «مذكرة في أصول الفقه للحنفية بكلية الشريعة بالأزهر» القاهرة مطبعة دار التأليف .

زكي الدين شعبان : ١ - «أصول الفقه الاسلامي» القاهرة - مطبعة دار التأليف ١٩٥٧ م .

٢ - «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام»؛ القاهرة ١٩٦٠ م .

محمد مصطفى شلبي : ١ - «تعليل الأحكام» رسالة عالمية الأزهر . القاهرة مطبعة الأزهر ١٩٤٩ م .

٢ - «المدخل لدراسة الفقه الاسلامي» . القاهرة مطبعة دار التأليف ١٣٧٦ هـ الطبعة الأولى .

أحمد فهمي أبو سنة : «العرف والعادة في رأي الفقهاء» رسالة عالمية الأزهر . القاهرة مطبعة الأزهر ١٩٤٩ م .

٢ - «الوسيط في أصول فقه الحنفية» القاهرة - مطبعة دار التأليف ١٣٧٤ هـ الطبعة الأولى .

مختار القاضي : «الرأي في الفقه الاسلامي» . رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة ١٣٦٨ هـ الطبعة الأولى .

مصطفى مجاهد عبد الرحمن : «بحوث في الفقه المقارن» القاهرة - مطبعة الاعتصام . الطبعة الأولى .

مصطفى الزرقاء : «المدخل الفقهي العام إلى الحقوق المدنيه» دمشق — مطبعة الجامعة السورية ١٣٧٧ هـ الطبعة الخامسة .

مصطفى السباعي : ١ - «شرح قانون الأحوال الشخصية السوري» دمشق مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٨ هـ .

٢ ـ « السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي » القاهرة ــ مكتبة دار العروبة ١٣٨٠ هـ الطبعة الأولى .

معروف الدواليبي : « المدخل إلى علم أصول الفقه » دمشق ــ مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٨ هـ الطبعة الأولى .

سيد عبد الله علي حسين : « المقارنات التشريعية » ٤ أجزاء . القاهرة عيسى البابي الحلبي ١٣٦٦ هـ الطبعه الأولى .

علي حسن عبد القادر : « نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي » القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٥٦ م .

عمر عبد الله : « سلم الوصول لعلم الأصول » الاسكندرية سنة ١٩٥٩ م الطبعة الثانية .

شاكر الحنبلي : « أصول الفقه الاسلامي » مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٨ هـ .

هاشم معروف الحسيني : « تاريخ الفقه الجعفري » عرض ودراسة طبع بغداد .

صبحي المحمصاني : « فلسفة التشريع في الاسلام » بيروت . مطبعة الكشاف ١٣٦٥ هـ .

شرف الدين الموسوي : « مسائل فقهية » بيروت ـ مكتبة الأندلس .

محمد الحسين آل كاشف الغطاء : « أصل الشيعة وأصولها » مكتبة النجاح بالنجف الأشرف . الطبعة الثانية .

٤ ـ الطبقات والتاريخ . التراجم والفهارس

ابن سعد (٢٣٠ هـ) « الطبقات الكبرى » أو « طبقات ابن سعد » (محمد بن سعد بن منيع الزهري) طبع بيروت ١٣٧٦ هـ .

وكيع (٣٠٩ هـ) « أخبار القضاة » (محمد بن خلف بن حيان) تعليق عبد العزيز المراغي ٣ أجزاء مطبعة الاستقامه بالقاهرة ١٣٦٦ هـ .

ابن جرير الطبري (٣١٠ هـ) « تاريخ الأمم والملوك » مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ .

ابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) « آداب الشافعي ومناقبه » (عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي) تحقيق عبد الغني الخالق . جزءان - مطبعة السعادة بمصر ١٣٧٢ هـ .

محمد الخوارزمي (٣٨٧ هـ) « مفاتيح العلوم » (محمد بن أحمد الكاتب الخوارزمي) القاهرة ـ إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٢ هـ الطبعة الأولى .

ابن النديم (٤٣٨ هـ) « الفهرست » (محمد بن إسحاق بن أبي يعقوب النديم) القاهرة ـ مطبعة الاستقامه .

ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) ١ ـ « الانتقاء في فضائل مالك والشافعي وأبي حنيفة » طبع مصر ١٣٥٠ هـ .

٢ ـ « الاستيعاب في أسماء الأصحاب » القاهرة . مطبعة مصطفى محمد مع « الإصابة لابن حجر » انظر ما يأتي .

الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ) « تاريخ بغداد » ١٤ مجلداً طبع بمصر سنة ١٣٤٩ هـ .

ابن أبي يعلى (٥٢٦ ﻫ) « طبقات الحنابلة » (القاضي أبو الحسين محمد ابن محمد بن أبي يعلى) جزءان . مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧١ ﻫ .

الرازي (٦٠٦ﻫ) « مناقب الإمام الشافعي » القاهرة المكتبة العلامية ١٢٧٩ ﻫ .

ابن الأثير (٦٣٠ﻫ) « الكامل في التاريخ » (أبو الحسن علي بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري) القاهرة – إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٨ ﻫ ومطبعة الاستقامه .

النووي (٦٧٨ ﻫ) « تهذيب الأسماء واللغات » مجلدان . إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة .

ابن خلّكان (٦٨١ ﻫ) « وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان » (أحمد ابن محمد بن أبي بكر بن خلكان) ٦ أجزاء ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة .

ابن شاكر الكتبي (٧٦٤ ﻫ) « فوات الوفيات » (محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي) ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد – جزءان – القاهرة – مطبعة السعادة .

اليافعي (٧٦٨ ﻫ) « مرآة الجنان » (محمد بن أسعد) ٤ أجزاء طبع حيدر أباد ١٣٣٧ – ١٣٣٩ ﻫ .

ابن السبكي (٧٧١ ﻫ) « طبقات الشافعية الكبرى » القاهرة – المطبعة الحسينية ١٣٢٤ ﻫ الطبعة الأولى .

ابن كثير (٧٧٤ ﻫ) « البداية والنهاية » طبع القاهرة ١٣٥١ ﻫ .

ابن رجب (٧٩٥ ه) « ذيل طبقـــات الحنابلة » جزءان مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٢ ه .

ابن فرحون (٧٩٩ ه) « الديباج المذهب في أعيان علمـاء المذهب » طبقات المالكية (إبراهيم بن علي بن فرحون) طبع القاهرة ١٣٣٠ ه .

ابن خلدون (٨٠٨ ه) « مقدمة ابن خلدون » (عبد الرحمن بن محمـد ابن خلدون) القاهرة – مطبعة مصطفى محمد – وطبعـة أخرى بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي . لجنة البيان العربي ١٣٧٩ ه الطبعة الأولى .

الجرجاني (٨١٦ ه) « التعريفات » علي بن محمد الحسيني الجرجـــاني . القاهرة مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٧ ه .

ابن حجر العسقلاني (٨٥٢ ه) « الإصابة في تمييز الصحابة » ٤ أجزاء القاهرة طبع مصطفى محمد . وانظر (ابن عبد البر) .

ابن قطلوبغا (٨٧٩ ه) « تاج التراجم » في طبقات الحنفية . طبع بغداد .

الهروي (٩٠٦ ه) « الدر النضيد » (أحمد بن يحيى الهروي الشافعي) القاهرة مطبعة التقدم ١٣٢٢ ه الطبعة الأولى .

السيوطي (٩١١ ه) « طبقات المفسرين » طبع في ليدن ١٨٣٩ م .

طاش كبري زاده (٩٦٢ ه) « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » في موضوعات العلوم (أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبري زاده) طبع حيدر آباد الدكن بالهند . تم طبعه ١٣٢٩ ه .

ابن هداية الله (١٠١٤ ه) « طبقات الشافعية » (أبو بكر بن هداية الله) مطبوع مع « طبقات الفقهاء للشيرازي . انظر ما سبق .

حاجي خليفة (١٠٦٧ ﻫ) « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون »
مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي) تركيا .
طبع وزارة المعارف التركية ١٩٤١ - ١٩٤٣ م .
محمد علي التهانوي (١١٥٨ ﻫ) « كشاف اصطلاحات الفنون » مجلدان .
طبع الهند ١٨٦٢ م .
اللكنوي (١٣٠٤ ﻫ) « الفوائد البهية في تراجم الحنفية » القاهرة مطبعة
السعادة ١٣٢٥ ﻫ الطبعة الأولى .
صديق حسن خان (١٣٠٧ ﻫ) « أبجد العلوم » طبع في بهوبال ١٢٩٥ ﻫ .
سركيس (١٣٥١ ﻫ) « معجم المطبوعات العربية والمعربة » ١١ جزءاً
في مجلدين طبع مصر ١٣٤٦ ﻫ .
خير الدين الزركلي : « الأعلام » ١٠ مجلدات . القاهرة الطبعة الثانية .
محمد راغب الطباخ : « الثقافة الإسلامية » طبع حلب ١٣٦٩ ﻫ .
عمر رضا كحالة : « معجم المؤلفين » ١٥ جزءاً . دمشق ١٣٧٦ —
١٣٨١ ﻫ الطبعة الأولى .
تذكرة النوادر والمخطوطات العربية : طبع حيدر آباد الدكن ١٣٥٠ ﻫ .
دائرة المعارف الإسلامية نقلها إلى العربية عدد من الباحثين : طبع منها
أحد عشر مجلداً في مصر ١٩٣٣ - ١٩٥٧ .
دائرة معارف القرن الرابع عشر (العشرين) لمحمد فريد وجدي .
عشرة أجزاء طبعت في مصر ١٣٥٦ ﻫ .
فهرس المكتبة التيمورية : ٣ أجزاء نشر دار الكتب المصرية ١٣٦٧ ﻫ .

فهرس الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية ٨ أجزاء طبع مصر ١٣٤٢ هـ .
فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية بدمشق . التاريخ وملحقاته . وضعه يوسف العش طبع دمشق ١٣٦٦ هـ .
فهرس المخطوطات المصورة في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية جزءان الأول : ١٩٥٤ الثاني : ١٩٥٦ - ١٩٥٧ م .
فهرس المكتبة الأزهرية ٦ مجلدات طبع مصر ١٣٦٩ هـ .
فهرس الكتب المخطوطة بدار الكتب المصرية قسم حماية التراث من وضع فؤاد السيد . المجلد الأول في مصطلح الحديث . طبع مصر ١٣٧٥ هـ .

٥ ــ علوم اسلامية أخرى ومعارف عامة

ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) « المعارف » طبع مصر ١٣٥٣ هـ .
الآجري (٣٦٠ هـ) « الشريعة » مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ هـ .
ابن حزم (٤٥٦ هـ) « الفصل في الملل والأهواء والنحل » جزءان القاهرة ـ المطبعة الأدبية ١٣١٧ هـ .
الغزالي (٥٠٥ هـ) « إحياء علوم الدين » ٤ أجزاء ومعه « المغني عن حمل الأسفار ... » للزين العراقي . مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٨ هـ .
الشهرستاني (٥٤٨ هـ) « الملل والنحل » (محمد عبد الكريم الشهرستاني) بهامش الفصل . انظر (ابن حزم) .
السهيلي (٥٨١ هـ) « الروض الأنف » في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبوية لابن هشام (عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي) وبهامشه سيرة ابن هشام . المطبعة الجمالية بمصر ١٣٣٢ هـ .

ابن تيمية (٧٢٨ ﻫ) ١ - « منهاج السنة النبوية » ٤ أجزاء طبع
بولاق ١٣٢١ ﻫ وبتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم مكتبة دار العروبة
الجزء الأول .
٢ - « اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم » القاهرة .
مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ ﻫ الطبعة الثانية .
ابن القيم (٧٥١ ﻫ) « بدائع الفوائد » ٤ أجزاء . القاهرة إدارة
الطباعة المنيرية .
محمد صديق حسن خان (١٣٠٧ ﻫ) « الدين الخالص » ٤ أجزاء . القاهرة
مطبعة المدني .
محمد زاهد الكوثري (١٣٧١ ﻫ) « مقالات الكوثري » القاهرة .
مطبعة الأنوار .
مصطفى صبري (١٣٧٣ ﻫ) « موقف العقل والعلم والعالم من رب
العالمين وعباده المرسلين » ٤ أجزاء . القاهرة . طبع عيسى البابي
الحلبي ١٣٦٩ ﻫ .
أحمد أمين (١٣٧٣ ﻫ) ١ - « فجر الإسلام » مكتبة النهضة المصرية .
الطبعة السابعة .
٢ - « ضحى الإسلام » ٣ أجزاء مطبعة لجنة التأليف بالقاهرة
الطبعة الثالثة .
حيدر بامات : « مجالي الإسلام » نقله إلى العربية عادل زعيتر . طبع
عيسى الحلبي بالقاهرة ١٩٥٦ م .

يوليوس فلهوزن : « الخوارج والشيعة » نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوي. النهضة المصرية ١٩٥٨ م .

برنارد لويس : « أصول الاسماعيلية » نقله إلى العربية خليل أحمد جلّو وجاسم محمد الرجب . طبع دار الكتاب العربي بمصر .

غوستاف لوبون : « الحضارة العربية » نقله إلى العربية عادل زعيتر . طبع القاهرة ١٣٦٧ هـ .

٦ ـــ اللغة والمعاجم

سيبويه (١٨٠ هـ) « كتاب سيبويه » عمرو بن عثمان الملقب بسيبويه جزءان . المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٦ هـ .

الجاحظ (٢٥٥ هـ) « البيان والتبيين » (أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٧ هـ .

المبرد (٢٨٦ هـ) « الكامل » (أبو العباس محمد بن يزيد المبرد) ٣ أجزاء مصطفى الحلبي ١٣٥٥ هـ أولى .

ابن فارس (٣٩٥ هـ) « الصاحبيّ في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها » (أبو الحسين أحمد بن فارس) القاهرة مطبعة المؤيد ١٣٢٨ هـ .

الزمخشري (٥٣٨ هـ) « أساس البلاغة » تحقيق عبد الرحيم محمود . القاهرة ـ مطبعة دار الكتب المصرية .

المطرّزي (٦١٠ هـ) « المغرب في ترتيب المعرب » (ناصر بن عبد السيد المطرّزي) جزءان طبع الهند ١٣٢٨ هـ الطبعة الأولى .

ابن منظور (٧١١ هـ) « لسان العرب » (محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور) ١٥ مجلداً طبع بيروت . دار صادر ودار بيروت ١٣٧٤ — ١٣٧٦ هـ .

ابن هشام (٧٦١ هـ) « مغني اللبيب » (جمال الدين عبد الله جمال الدين ابن يوسف الأنصاري) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . جزءان القاهرة ـ المكتبة التجارية .

الفيُّومي (٧٧٠ هـ) « المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي » (أحمد بن محمد الفيومي) جزءان . المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٢٨ م .

الفيروزابادي (٨١٧ هـ) « القاموس المحيط » (محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروزابادي) ٤ أجزاء . القاهرة — مصطفى محمد ١٣٧٣ هـ الطبعة الخامسة .

السيوطي (٩١١ هـ) « المزهر في علوم اللغة وأنواعها » جزءان . القاهرة ـ عيسى البابي الحلبي الطبعة الثالثة .

محمد المبارك : « فقه اللغة » دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية مطبعة جامعة دمشق .

محمد فؤاد عبد الباقي : « المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم » القاهرة — مطابع الشعب ١٣٧٨ هـ .

حسين نصار : « معجم آيات القرآن » طبع القاهرة مصطفى البابي الحلبي .

محمد إسماعيل إبراهيم : « قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية » القاهرة ـ دار الفكر العربي ١٣٨١ هـ الطبعة الأولى .

٧ — القانون

أولا — باللغة العربية :

توفيق حسن فرج : « مذكرات في المدخل للعلوم القانونية » ١٩٥٩ - ١٩٦٠ .
توفيق الشاوي : « محاضرات في التشريع الجنائي في الدول العربية » ١٩٥٤ .
حسن كيرة : ١ - « محاضرات في المدخل للقانون » ١٩٥٤ .
٢ - « أصول القانون » ١٩٥٨ - ١٩٦٠ .
٣ - « الموجز في المدخل للقانون » الطبعة الأولى ١٩٦١ .
سليمان مرقص : ١ - « المدخل للعلوم القانونية » الطبعة الثالثة ١٩٥٧ .
والطبعة الرابعة ١٩٦١ .
٢ - « موجز المدخل للعلوم القانونية » ١٩٥٣ .
٣ - « أصول القانون » ١٩٤١ .
عبد المجيد عباس : « أصول القانون » بغداد ١٩٤٧ .
عبد المنعم البدراوي : « المدخل للعلوم القانونية » ١٩٦٢ .
عدنان الخطيب : « لغة القانون في الدول العربية » الطبعة الثانية ١٩٥٢ .
عدنان القوتلي : « الوجيز في شرح القانون المدني » الطبعة الرابعة ١٩٥٩ .
محمد سامي مدكور : « نظرية القواعد القانونية » ١٩٥٨ .
محمد علي عرفة : « مبادىء العلوم القانونية » الطبعة الثانية ١٩٥١ ، الطبعة الثالثة ١٩٥٦ .
محمد كامل مرسي : « شرح القانون المدني الجديد » الباب التمهيدي ١٩٥٤ .
محمد كامل مرسي وسيد مصطفى : « أصول القوانين » ١٩٢٣ .
مختار القاضي : « أصول القانون » الطبعة الثانية ١٩٦٠ .
منصور مصطفى منصور : « المدخل للعلوم القانونية » ١٩٦٠ .

ثانياً — باللغة الاجنبية :

Geni (F) : Méthodes d'interpretation et sources en droit privé positif (nouveau tirage 1945)

Science et technique en droivé privé Positif, 4 vol. 1914 - 1924

La grande Encyclopédie des scicnces des Letrres el des arts.aut intérpretotion

٨ — المجلات والدوريات

مجلة نور الاسلام – الأزهر بمصر .

مجلة القانون والاقتصاد في كلية الحقوق – جامعة القاهرة .

مجلة القانون بسورية .

مجلة لواء الاسلام بمصر .

مجلة منبر الاسلام بمصر

مجلة حضارة الاسلام بسورية .

مجلة الرسالة بمصر .

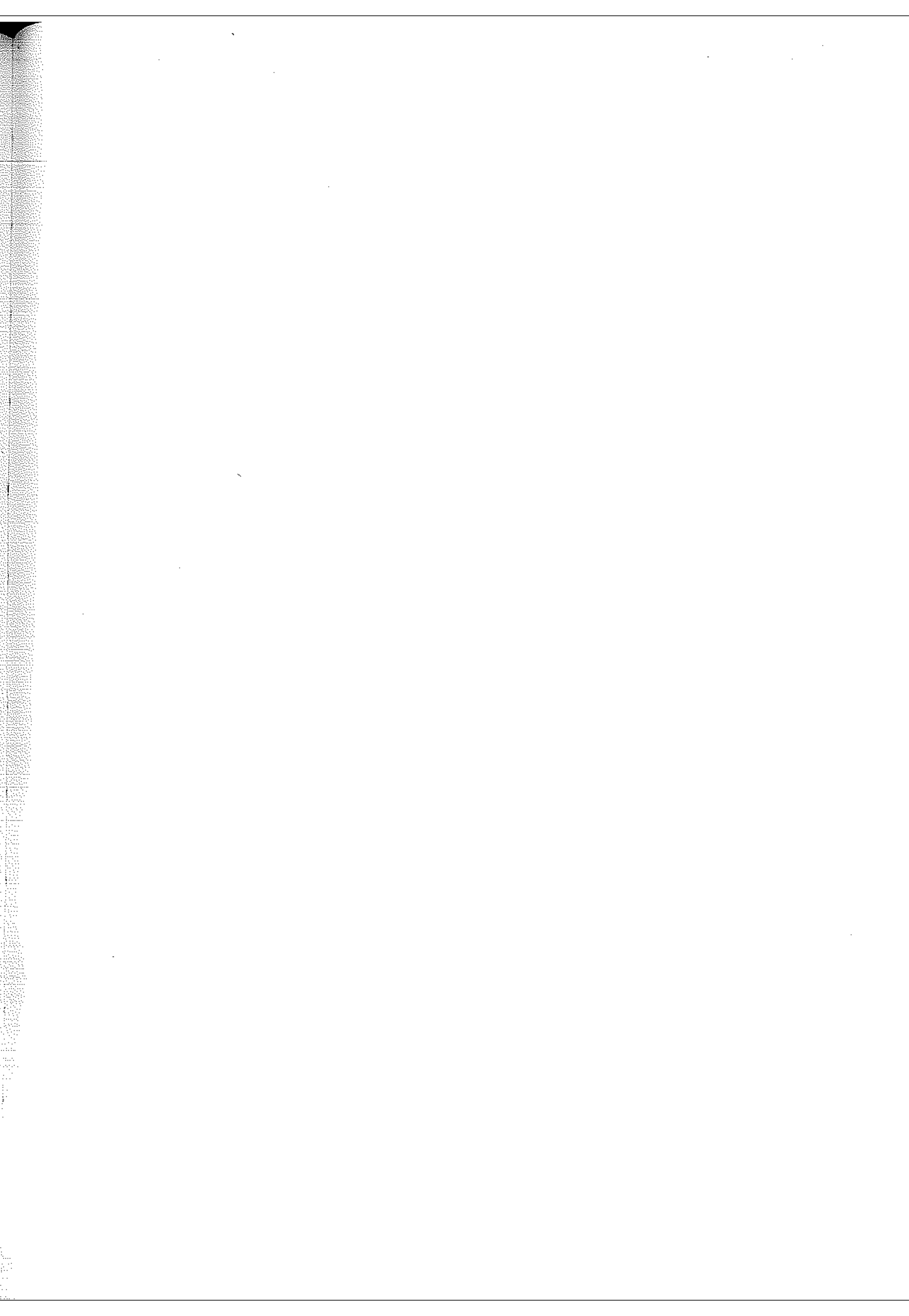
مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض المصرية في (٢٥) عاماً من ١٩٣١ – ١٩٥٥ .

١ ـ الدائرة المدنية ٢ ـ الدائرة الجنائية « محكمة النقض . المكتب الفني » طبع القاهرة .

آراء مجلس الدولة في مصر « دائرة الفتوى والتشريع » ١٩٦٠ - ١٩٦٣ .

آراء مجلس الدولة في سورية ١٩٥٩ – ١٩٦٣ .

آراء ديوان المحاسبات في سورية ١٩٥٤ - ١٩٥٨ .



فهرس الآيات

١ ــ آيات المجلد الأول

السورة ٢ (البقرة)

٢ ــ آيات المجلد الثاني

السورة ٢ (البقرة)

فهرس الأحاديث

١ ـ أحاديث المجلد الأول

الحديث	الصحفة

الحديث	الصفحة

٢ ــ أحاديث المجلد الثاني

الحديث	الصفحة
« البينة أوحد في ظهرك .. »	١٢٦
« تدع الصلاة أيام أقرائها .. »	١٤٨ - ١٥١ - ١٥٢
« تعال يا عبد الله بن مسعود .. » (وقد جلس بباب المسجد)	٢٧٠
« تعجلوا إلى الحج .. »	٣٥٨ح
« التيمم ضربتان .. »	٢١٠
« ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن .. »	٤٢٣
« الثلث والثلث كثير .. »	١٩٦ - ١٩٧ح
« خرج رسول الله ﷺ على أبي بن كعب وهو يصلي .. »	٦٤ - ٢٦٢ح
« خطب رسول الله ﷺ زينب .. »	٢٥٦
« الذهب بالذهب .. »	٤٨
« زادك الله طاعة .. » (خطاباً لابن أبي رواحة)	٢٧٠
« سئل رسول الله ﷺ عن الحمر الأهلية .. »	٦٤
« سم الله وكل بيمينك .. »	٢٣٦ - ٢٧٣
« صم شهرين متتابعين .. »	٢٢٥
« عليكم بالقصد في جنائزكم .. »	٢٨٠
« فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر .. »	٢٠٣
« في صدقة الغنم في سائمتها .. »	١٦٧
« فيما سقت السماء والعيون .. »	١٢٨
« قاتل الله اليهود .. »	٣٩٤ح
« كل مسكر حرام .. »	٤٨
« كلوه فإن ذكاته ذكاة أمه .. »	٢٣٧

فهرس الاعلام

تنبيهـــات :

١ – نظراً لكثرة الأعلام الواردة في الكتاب فقد اقتصرت على من ورد ذكره في صلبه دون حواشيه .

٢ – لم أذكر اسم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لتكرره كثيراً وفي أغلب صفحات الكتاب .

٣ – رتبت الأسماء حسب الشهرة ، إلا من غلب اسمه على شهرته .

٤ – لم أعتبر عند الترتيب أل وابن وأبو وأم وابن أبي ونحوها .

٥ – لم أترجم للأعلام في الفهرس لقيامي بذلك في الكتاب وعند ذكر المصادر أيضاً .

١ – أعلام المجلد الأول

حرف الألف

الاسـم	رقم الصفحة

« حرف البـاء »

الاسم	رقم الصفحة

« حرف التاء »

الاســـم	رقم الصفحة

« حرف الثـــاء »

« حرف الجـــيم »

الاســـم   رقم الصفحة

الاســـم	رقم الصفحة
ابن حجر (علي بن موسى القمي)	٥٣ .
حذيفة	٤١٧ - ٤٥٣ - ٥٧٥ .
ابن حزم (الظاهري)	٥١ - ٥٢ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٤٢٨ - ٤٣٣ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٧٤ - ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٨ - ٥٩٧ - ٦٢١ - ٦٤٣ - ٦٤٦ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٣ - ٦٥٦ - ٦٥٧ - ٦٥٨ - ٦٦٢ - ٦٦٣ - ٦٦٨ - ٦٦٩ - ٦٧٨ - ٦٧٩ - ٦٨٣ - ٧٤٧
الحسن بن علي	٣٩٣ - ٣٩٤ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٦٠ - ٥٧١
الحسن بن دينار	٥٠٩ .
الحسن بن زياد	٢٣٩ - ٤٢٣ .
الحسن بن صالح	٥٣٩ - ٧٣٣ .
أبو الحسن (الكرخي)	٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣٢٢ - ٣٤٣ - ٣٤٥ - ٣٤٧ - ٤٣٦ - ٦٨٦ - ٧١٠.
الحسين بن علي	٣٩٣ .
أبو الحسين البصري	٣٢٧ - ٣٤٧ - ٣٤٩ - ٤٠٣ - ٤٣٦ .
حمـــاد	٢٣٩ - ٢٤٠ - ٣٩٤ - ٥٢٨ - ٥٣٠ .

حرف الذال

حرف الـــراء

الاســـم	رقم الصفحة

حرف الـــزاي

حرف الســين

الاســـم	رقم الصفحة

حرف الصـــاد

الاســـم	رقم الصفحة

حرف الضـــاد

« حرف الطـــاء »

« حرف الظـــاء »

« حرف العـــين »

الاســـم	رقم الصفحة

الاســـم	رقم الصفحة

٢ - أعلام المجلد الثاني

الاســـم	رقم الصفحة

« حرف البـــاء »

الاســم	رقم الصفحة

الاســم	رقم الصفحة

« حرف الثـاء »

« حرف الجـيم »

« حرف الحـاء »

الاســـم　　　رقم الصفحة

الاســـم	رقم الصفحة

الاســـم	رقم الصفحة

فهرس تفصيلي
لموضوعات الكتاب

١ – موضوعات المجلد الاول

الفصل الثاني : ماهية تفسير النصوص

الفصل الثالث : نظرة عامة حول التفسير ومدارسه في القانون ١٠٧

القسم الاول

قواعد التفسير في حالات وضوح الألفاظ وإبهامها ودلالتها على الأحكام

المذهبان الأساسيان في الموضوع (٧١٠) موقف القاضي عبد الجبار (٧١١) رأينا في هذه النقطة (٧١١) موقف الزيدية (٧١٢) موقف وسط لصاحب منهاج الوصول من الزيدية (٧١٣) رأينا في هذا الموقف (٧١٤) استدلال القائلين بمفهوم الشرط ، استنادهم إلى حديث يعلى بن أمية في القصر (٧١٥) موقف النافين من هذا الدليل ورأينا في هذا الموقف (٧١٦) من استدلال النافين لمفهوم الشرط (٧١٧) من آثار الاختلاف في مفهوم الشرط (٧١٩) ١ ـ حكم الزواج بالأمة (٧١٩) ٢ ـ حكم النفقة على المطلقة ثلاثاً إذا كانت حائلًا (٧٢١) رأي الغزالي (٧٢٢) .

المطلب الثالث : موقف العلماء من مفهوم الغاية (٧٢٤) دليل القول بهذا المفهوم (٧٢٤) رأينا في المسألة (٧٢٥) من آثار الاختلاف في مفهوم الغاية (٧٢٦) .

المطلب الرابع : موقف العلماء من مفهومي العدد واللقب (٧٢٩) .

أولاً ـ موقف العلماء من مفهوم العدد (٧٢٩) رأينا في الموضوع (٧٣٠) من آثار الاختلاف في مفهوم العدد (٧٣١) .

ثانياً ـ موقف العلماء من مفهوم اللقب (٧٣٤) الظاهرية ومفهوم اللقب (٧٣٦) موقفنا من مفهوم المخالفة (٧٣٧) الأخذ بمفهوم المخالفة بشروطه يتسق مع العربية وعرف الشريعة وفهوم السلف (٧٣٧) .

٢ - موضوعات المجلد الثاني

انتهى